

seria a causa a que se refere especialmente "tudo o que ultrapassa o poder do homem, tudo o que está fora do andamento normal da natureza"⁶². Mas, dos exemplos mesmos que ele cita, resulta que a esfera do mana é bem mais extensa. Em realidade, ele serve para explicar fenômenos usuais e correntes; não há nada de sobre-humano nem de sobrenatural em um barco navegar, em um caçador pegar a caça, etc. Só que, entre esses acontecimentos da vida diária, há alguns tão insignificantes e familiares que passam despercebidos, não reparamos neles e, portanto, não sentimos necessidade de explicá-los. O conceito de mana só se aplica àqueles que têm suficiente importância para atrair a reflexão, para despertar um mínimo de interesse e curiosidade; mas eles não são maravilhosos por esse motivo. E o que é verdade para o mana, como para o orenda e o wakan, pode igualmente ser dito do princípio totêmico. É por ele que se mantém a vida dos membros do clã, dos animais ou das plantas da espécie totêmica, assim como de todas as coisas classificadas sob o totem e que participam de sua natureza.

A noção de força é, pois, de origem religiosa. Foi da religião que a filosofia, primeiro, e depois as ciências, a tomaram emprestada. É o que já havia pressentido Comte, por isso ele fazia da metafísica a herdeira da "teologia". Só que ele concluía daí que a idéia de força está destinada a desaparecer da ciência, pois, em razão de suas origens míticas, recusava-lhe todo valor objetivo. Iremos mostrar, ao contrário, que as forças religiosas são reais, por mais imperfeitos que possam ser os símbolos com a ajuda dos quais foram pensadas. E veremos que o mesmo se dá com o conceito de força em geral.

CAPÍTULO VII

ORIGENS DESSAS CRENÇAS

(Final)

III – Gênese da noção de princípio ou mana totêmico

A proposição estabelecida no capítulo precedente determina os termos nos quais deve se colocar o problema das origens do totemismo. Já que o totemismo é dominado inteiramente pela noção de um princípio quase divino, imanente a certas categorias de homens e de coisas e pensado sob uma forma animal ou vegetal, explicar essa religião é essencialmente explicar essa crença; é saber como os homens puderam ser levados a construir tal idéia e com que materiais a construíram.

I

Manifestamente, isso não se deve às sensações que as coisas que serviam de totens podiam despertar nas consciências; mostramos que elas são em geral insignificantes. O lagarto, a lagarta, o rato, a formiga, a rã, o peru, a carpa, a ameixeira, a cacatua, etc., para citar apenas nomes que ocorrem com frequência nas listas de totens aus-

tralianos, não são capazes de produzir no homem essas grandes e fortes impressões que por algum aspecto se assemelhem às emoções religiosas e de imprimir nos objetos que as suscitam um caráter sagrado. Claro que o mesmo não vale para os astros, para os grandes fenômenos atmosféricos que, ao contrário, têm tudo para impressionar as imaginações; mas ocorre justamente que só em circunstâncias muito excepcionais eles servem de totens; é provável inclusive que tenham sido chamados a cumprir esse ofício apenas tardiamente¹. Portanto, não era a natureza intrínseca da coisa cujo nome o clã trazia que a designava a ser objeto de um culto. Aliás, se os sentimentos que ela inspira fossem realmente a causa determinante dos ritos e das crenças totêmicas, essa coisa seria também o ser sagrado por excelência; os animais ou as plantas empregados como totens é que desempenhariam o papel eminente na vida religiosa. Ora, sabemos que o centro do culto encontra-se noutra parte. São as representações figurativas dessa planta ou desse animal, são os diversos emblemas e símbolos totêmicos que possuem o máximo de santidade; é neles, portanto, que está a fonte da religiosidade, e os objetos reais que esses emblemas representam não recebem senão um reflexo dela.

Assim, o totem é antes de tudo um símbolo, a expressão material de alguma outra coisa². Mas de quê?

Da análise mesma a que procedemos, resulta que ele exprime dois tipos de coisas diferentes. De um lado, é a forma exterior e sensível daquilo que chamamos de princípio ou deus totêmico. Mas, por outro lado, é também o símbolo dessa sociedade determinada que é o clã. O totem é sua bandeira, o sinal pelo qual cada clã se distingue dos demais, a marca visível de sua personalidade, marca que se estende a tudo que faz parte do clã de uma maneira ou outra, homens, animais e coisas. Portanto, se ele é, ao mesmo tempo, símbolo do deus e da sociedade, não é que o deus e a sociedade são uma coisa só? De que maneira o emblema do grupo poderia ter se tornado a figura

dessa quase divindade, se o grupo e a divindade fossem duas realidades distintas? Por conseguinte, o deus do clã, o princípio totêmico, só pode ser o próprio clã, mas hipostasiado e representado às imaginações sob as aparências sensíveis do vegetal ou do animal que serve de totem.

Mas como foi possível essa apoteose e por que ela ocorreu desse modo?

II

De uma maneira geral, não há dúvida de que uma sociedade tem tudo o que é preciso para despertar nos espíritos, pela simples ação que exerce sobre eles, a sensação do divino; pois ela é para seus membros o que um deus é para seus fiéis. Com efeito, um deus é antes de tudo um ser que o homem concebe, sob certos aspectos, como superior a si mesmo e do qual acredita depender. Quer se trate de uma personalidade consciente, como Zeus ou Jeová, quer de forças abstratas, como aquelas postas em ação no totemismo, o fiel, em ambos os casos, se crê obrigado a certas maneiras de agir que lhe são impostas pela natureza do princípio sagrado com o qual se sente em contato. Ora, também a sociedade provoca em nós a sensação de uma perpétua dependência. Por ter uma natureza que lhe é própria, diferente da nossa natureza de indivíduo, ela persegue fins que lhe são igualmente específicos, mas, como não pode atingi-los, a não ser por intermédio de nós, reclama imperiosamente nossa colaboração. Exige que, esquecidos de nossos interesses, façamo-nos seus servidores e submete-nos a todo tipo de aborrecimentos, privações e sacrifícios, sem os quais a vida social seria impossível. É assim que a todo instante somos obrigados a sujeitar-nos a regras de conduta e de pensamento que não fizemos nem quisemos, e que, inclusive, são às vezes contrárias a nossas inclinações e a nossos instintos mais fundamentais.

Todavia, se a sociedade obtivesse de nós essas concessões e esses sacrifícios apenas por uma coerção material, ela não poderia despertar em nós mais que a idéia de uma força física à qual devemos ceder por necessidade, não de uma potência moral como aquelas que as religiões adoram. Mas, em realidade, o domínio que ela exerce sobre as consciências deve-se bem menos à supremacia física cujo privilégio detém, do que à autoridade moral de que é investida. Se acatamos suas ordens, não é simplesmente porque está armada de maneira a triunfar de nossas resistências; é antes de tudo por ser o objeto de um verdadeiro respeito.

Diz-se de um sujeito, individual ou coletivo, que ele inspira respeito quando a representação que o exprime nas consciências é dotada de tal força que, automaticamente, suscita ou inibe atos, *sem levar em conta qualquer consideração relativa aos efeitos úteis ou prejudiciais desses atos*. Quando obedecemos a uma pessoa em razão da autoridade moral que lhe reconhecemos, seguimos seus conselhos, não porque nos pareçam sensatos, mas porque é imanente à idéia que fazemos dessa pessoa uma energia psíquica de um certo tipo, que dobra nossa vontade e a inclina no sentido indicado. O respeito é a emoção que experimentamos quando sentimos essa pressão interior e inteiramente espiritual produzir-se em nós. O que nos determina, então, não são as vantagens ou os inconvenientes da atitude que nos é prescrita ou recomendada, mas a maneira pela qual nos representamos aquele que nos recomenda ou prescreve tal atitude. Eis por que o mandamento se exprime geralmente em formas breves, categóricas, que não dão margem à hesitação: na medida em que é um mandamento e age por suas próprias forças, ele exclui toda idéia de deliberação e de cálculo e deve sua eficácia à intensidade do estado mental no qual é dado. É essa intensidade que constitui o que chamamos de ascendente moral.

Ora, as maneiras de agir que a sociedade tem o maior interesse em impor a seus membros estão marcadas, por

isso mesmo, com o sinal distintivo que provoca o respeito. Como elas são elaboradas em comum, a vivacidade com que são pensadas por cada espírito particular repercute em todos os outros e reciprocamente. As representações que as exprimem em cada um de nós têm, portanto, uma intensidade que os estados de consciência puramente privados não poderiam atingir, pois elas têm a força das inumeráveis representações individuais que serviram para formar cada uma delas. É a sociedade que fala pela boca daqueles que as afirmam em nossa presença; é ela que ouvimos ao ouvi-los, e a voz de todos tem um acento que a de um só não poderia ter³. A violência mesma com que a sociedade reage, por meio da censura ou da repressão material, contra as tentativas de dissidência, manifestando com estrépito o ardor da convicção comum, contribui para reforçar seu domínio⁴. Em uma palavra, quando uma coisa é objeto de um estado da opinião, a representação que cada indivíduo faz dela extrai de suas origens, das condições nas quais ela se formou, um poder de ação que é sentido mesmo por aqueles que não se submetem a ela. Essa representação tende a rechaçar, a manter à distância as que a contradizem; ela ordena, ao contrário, atos que a realizem, e isto não por uma coerção material ou pela perspectiva de uma coerção desse gênero, mas pela simples irradiação da energia mental nela contida. Ela possui uma eficácia que se deve unicamente a suas propriedades psíquicas, e é precisamente por este sinal que se reconhece a autoridade moral. A opinião, coisa social por excelência, é portanto uma fonte de autoridade, e pode-se mesmo perguntar se toda autoridade não é filha da opinião⁵. Objetar-se-á que a ciência é com frequência antagonista da opinião, cujos erros combate e retifica. Mas a ciência só pode ter êxito nessa tarefa se tiver suficiente autoridade e não pode obter essa autoridade a não ser da própria opinião. Se um povo não tiver fé na ciência, nenhuma demonstração científica terá influência sobre os espíritos. Mesmo hoje, se a ciência vier a re-

sistir a uma corrente muito forte da opinião pública, correrá o risco de perder seu crédito⁶.

Uma vez que é por vias mentais que a pressão social se exerce, ela não podia deixar de dar ao homem a idéia de que existe fora dele uma ou várias forças, morais e ao mesmo tempo eficazes, das quais depende. Essas forças, ele devia concebê-las, em parte, como exteriores a ele, já que lhe falam num tom de comando, inclusive ordenando-lhe às vezes a praticar violência contra suas inclinações mais naturais. Certamente, se ele pudesse ver imediatamente que essas influências que sofre emanam da sociedade, o sistema das interpretações mitológicas não teria nascido. Mas a ação social segue caminhos muito indiretos e obscuros, emprega mecanismos psíquicos complexos demais para que o observador vulgar possa perceber de onde ela vem. Enquanto a análise científica não vier ensinar-lhe isto, ele perceberá que é agido, mas não por quem é agido. Assim, é obrigado a construir peça por peça a noção dessas forças com as quais se sente em contato, e por aí já se pode entrever de que maneira foi levado a concebê-las sob formas que lhes são estranhas e a transfigurá-las pelo pensamento.

Mas um deus não é apenas uma autoridade da qual dependemos; é também uma força sobre a qual se apóia nossa força. O homem que obedeceu a seu deus e que, por essa razão, acredita tê-lo consigo, aborda o mundo com confiança e com o sentimento de uma energia acrescida. Do mesmo modo, a ação social não se limita a reclamar de nós sacrifícios, privações e esforços. Pois a força coletiva não nos é inteiramente exterior, não nos move apenas de fora; como a sociedade não pode existir senão nas consciências individuais e por elas⁷, é preciso que ela penetre e se organize em nós; torna-se, assim, parte integrante de nosso ser e, por isso mesmo, eleva-o e o faz crescer.

Há circunstâncias em que essa ação reconfortante e vivificadora da sociedade é particularmente manifesta. No

seio de uma assembléia que uma paixão comum inflama, tornamo-nos suscetíveis de sentimentos e atos de que seríamos incapazes quando reduzidos a nossas simples forças; e, quando a assembléia é dissolvida, quando, novamente sós, recaímos em nosso nível ordinário, podemos avaliar então a altura a que fomos elevados acima de nós mesmos. A história está cheia de exemplos desse tipo. Basta pensar na noite de 4 de agosto [de 1789], em que uma assembléia foi de repente levada a um ato de sacrifício e abnegação ao qual cada um de seus membros se recusava na véspera e do qual todos se surpreenderam no dia seguinte⁸. É por essa razão que todos os partidos, políticos, econômicos, confessionais, preocupam-se em realizar periodicamente reuniões em que seus adeptos possam renovar sua fé manifestando-a em comum. Para revigorar sentimentos que, entregues a si próprios, se estiolariam, basta reaproximar e pôr em contato mais íntimo e mais ativo aqueles que os experimentam. Eis também o que explica a atitude tão particular do homem que fala a uma multidão, se, ao menos, chegou a entrar em comunhão com ela. Sua linguagem tem uma espécie de grandiloquência que seria ridícula nas circunstâncias ordinárias; seus gestos têm algo de dominador; seu pensamento mesmo é impaciente com a moderação e deixa-se levar facilmente a todo tipo de exageros. É que ele sente dentro de si como que uma pleitora anormal de forças que transbordam e tendem a se espalhar ao redor; às vezes, inclusive, dá a impressão de ser dominado por uma força moral que o ultrapassa e da qual é apenas o intérprete. É nesse traço que se reconhece o que seguidamente foi chamado de demônio da inspiração oratória. Ora, esse acréscimo excepcional de forças é muito real: vem-lhe do grupo mesmo ao qual se dirige. Os sentimentos que ele provoca com sua fala retornam para ele, mas acrescidos, amplificados, e reforçam ainda mais seu sentimento próprio. As energias passionais que ele desencadeia repercutem nele e fazem aumentar seu tom vital. Não é mais um simples indivíduo que fala, é um grupo encarnado e personificado.

Além desses estados passageiros ou intermitentes, há outros mais duráveis em que essa influência tonificante da sociedade se faz sentir com mais continuidade e muitas vezes até com mais impacto. Há períodos históricos em que, sob a influência de uma grande comoção coletiva, as interações sociais tornam-se bem mais freqüentes e ativas. Os indivíduos se procuram, se reúnem mais. Disso resulta uma efervescência geral, característica das épocas revolucionárias ou criativas. Ora, essa superatividade tem por efeito uma estimulação geral das forças individuais. Vive-se mais e de outra forma do que em tempos normais. As mudanças não são apenas de nuances e de graus; o homem torna-se outro. As paixões que o agitam são de tal intensidade que não podem se satisfazer senão por atos violentos, desmesurados: atos de heroísmo sobre-humano ou de barbárie sanguinária. É o que explica, por exemplo, as Cruzadas⁹ e tantas cenas, sublimes ou selvagens, da Revolução Francesa¹⁰. Sob a influência da exaltação geral, vemos o burguês mais medíocre ou mais inofensivo transformar-se ou em herói, ou em carrasco¹¹. E todos esses processos mentais são tão claramente os que estão na raiz da religião, que os próprios indivíduos com freqüência apresentaram sob uma forma expressamente religiosa a pressão à qual cediam assim. Os cruzados acreditavam sentir Deus presente no meio deles e ordenando-lhes partir à conquista da Terra Santa; Joana d'Arc acreditava obedecer a vozes celestes¹².

Mas não é somente nessas circunstâncias excepcionais que a ação estimulante da sociedade se faz sentir; não há, por assim dizer, um instante de nossa vida no qual algum afluxo de energia não nos venha de fora. O homem que cumpre seu dever encontra, nas manifestações de todo tipo pelas quais se exprimem a simpatia, a estima, a afeição que seus semelhantes têm por ele, uma impressão de reconforto, da qual muitas vezes não se dá conta, mas que o sustenta. O sentimento que a sociedade tem dele realça o sentimento que ele tem de si mesmo. Por estar em

harmonia moral com seus companheiros, ele terá mais confiança, coragem, ousadia na ação, exatamente como o fiel que crê sentir o olhar de seu deus voltado com benevolência para ele. Produz-se, assim, como que uma sustentação perpétua de nosso ser moral. Como ela varia conforme grande quantidade de circunstâncias exteriores, conforme nossas relações com os grupos sociais que nos cercam sejam mais ou menos ativas, conforme o que são esses grupos, não podemos deixar de sentir que esse vigor moral depende de uma causa externa: mas não percebemos onde está essa causa nem o que ela é. Assim, concebemos-la correntemente sob a forma de uma força moral que, embora nos sendo imanente, representa em nós algo mais que nós: é a consciência moral da qual, aliás, o homem comum jamais fez uma representação um pouco distinta, a não ser com a ajuda de símbolos religiosos.

Além dessas forças em estado livre que a todo momento vêm renovar as nossas, há aquelas que estão fixadas nas técnicas e tradições de todo tipo que utilizamos. Falamos uma língua que não fomos nós que fizemos; servimo-nos de instrumentos que não inventamos; invocamos direitos que não instituímos; a cada geração é transmitido um tesouro de conhecimentos que não foi ela que acumulou, etc. É à sociedade que devemos esses bens variados da civilização, e se, em geral, não vemos de que fonte os obtivemos, sabemos pelo menos que não são obra nossa. Ora, são eles que dão ao homem sua fisionomia pessoal entre todos os seres, pois o homem só é um homem porque é civilizado. Portanto, não podia deixar de sentir que existem fora dele causas atuantes de que procedem os atributos característicos de sua natureza e como que poderes benevolentes que o assistem, que o protegem e que lhe asseguram um destino privilegiado. E a esses poderes ele devia necessariamente conceder uma dignidade compatível com o alto valor dos bens que lhes atribuía¹³.

Assim, o meio no qual vivemos nos aparece povoado de forças ao mesmo tempo imperiosas e de amparo, au-

gustas e benfazejas, com as quais estamos em contato. Já que elas exercem sobre nós uma pressão de que temos consciência, necessitamos localizá-las fora de nós, como fazemos em relação às causas objetivas de nossas sensações. Mas, por outro lado, os sentimentos que elas nos inspiram diferem em natureza dos que temos para com as simples coisas sensíveis. Enquanto estas se reduzem a seus caracteres empíricos tais como se manifestam na experiência vulgar, enquanto a imaginação religiosa não veio metamorfoseá-las, nada sentimos por elas que se assemelhe ao respeito e elas não possuem nada capaz de nos elevar acima de nós mesmos. As representações que as exprimem nos aparecem, portanto, como muito diferentes daquelas que as influências coletivas despertam em nós. Tanto umas quanto as outras formam em nossa consciência dois círculos de estados mentais, distintos e separados, como as duas formas de vida a que correspondem. Em conseqüência, temos a impressão de estarmos em contato com duas espécies de realidades distintas, que uma linha de demarcação claramente traçada separa uma da outra: o mundo das coisas profanas, de um lado, e o das coisas sagradas, de outro.

De resto, tanto no presente como na história, vemos a sociedade incessantemente criar de todas as maneiras coisas sagradas. Se ela vier a se apaixonar por um homem, *se acreditar descobrir nele as principais aspirações que a agitam, assim como os meios de satisfazê-las*, esse homem será posto numa categoria à parte e como que divinizado. Ele será investido pela opinião de uma majestade inteiramente análoga à que protege os deuses. Foi o que aconteceu com tantos soberanos, em quem sua época depositava fé: *se não eram transformados em deuses, pelo menos eram vistos como representantes diretos da divindade*. E o que mostra bem que a sociedade é a única autora desse tipo de apoteose, é que seguidamente sucedeu-lhe consagrar homens que, por seu mérito próprio, nenhum direito tinham a isso. Aliás, a simples deferência

que os homens investidos de altas funções sociais inspiram não é de natureza diferente do respeito religioso. Ela se traduz pelos mesmos movimentos: guarda-se distância em relação a uma alta personalidade; ela só é abordada com precauções; para conversar com ela empregam-se outra linguagem e outros gestos, diferentes daqueles destinados ao mortal comum. O sentimento experimentado nessas circunstâncias é tão próximo do sentimento religioso que muitos povos os confundiram. Para explicar a consideração de que gozam os príncipes, os nobres, os chefes políticos, atribuiu-se-lhes um caráter sagrado. Na Melanésia e na Polinésia, por exemplo, diz-se de um homem influente que ele tem mana, e é a esse mana que atribuem sua influência¹⁴. É claro, porém, que sua situação se deve unicamente à importância que lhe dá a opinião. Mas isso porque o poder moral conferido pela opinião e aquele de que são investidos os seres sagrados têm, no fundo, uma mesma origem e são feitos dos mesmos elementos. É o que explica que uma mesma palavra possa servir para designar a ambos.

Da mesma forma que homens, a sociedade consagra coisas, em particular idéias. Se uma crença for unanimemente partilhada por um povo, será proibido, pelas razões que expusemos mais acima, tocar nela, isto é, negá-la ou contestá-la. Ora, a interdição da crítica é uma interdição como as outras e prova que estamos diante de algo sagrado. Mesmo hoje, por maior que seja a liberdade que concedemos uns aos outros, um homem que negasse totalmente o progresso, que achincalhasse o ideal humano a que as sociedades modernas se devotam, daria a impressão de um sacrílego. Há, pelo menos, um princípio que os povos mais apaixonados pelo livre-exame tendem a colocar acima da discussão e a considerar como intangível, isto é, como sagrado: o princípio mesmo do livre-exame.

Essa aptidão da sociedade a erigir-se em deus ou a criar deuses não foi em parte alguma mais visível que durante os primeiros anos da Revolução Francesa. Nesse mo-

mento, com efeito, sob a influência do entusiasmo geral, coisas puramente leigas por natureza foram transformadas pela opinião pública em coisas sagradas: a Pátria, a Liberdade, a Razão¹⁵. Uma religião com seus dogmas¹⁶, seus símbolos¹⁷, seus altares¹⁸ e suas festas¹⁹ tendeu espontaneamente a se estabelecer. Foi a essas aspirações espontâneas que o culto da Razão e do Ser supremo procurou dar uma espécie de satisfação oficial. Essa renovação religiosa teve, é verdade, apenas uma duração efêmera. Acontece que o próprio entusiasmo patriótico que, na origem, empolgava as massas foi se debilitando²⁰. Desaparecendo a causa, o efeito não podia se manter. Mas a experiência, por ter sido curta, conserva todo o seu interesse sociológico. O fato é que vimos, num caso determinado, a sociedade e suas idéias essenciais se tornarem, diretamente e sem transfiguração de nenhuma espécie, objeto de um verdadeiro culto.

Todos esses fatos já permitem entrever de que maneira o clã é capaz de despertar entre seus membros a idéia de que existem fora deles forças que os dominam e, ao mesmo tempo, os sustentam, isto é, em suma, forças religiosas: é que não há outra sociedade a que o primitivo esteja mais direta e mais intimamente ligado. Seus vínculos com a tribo são mais frouxos e menos sentidos. Embora ela certamente não lhe seja estranha, é com as pessoas de seu clã que o primitivo tem mais coisas em comum; é a ação desse grupo que ele percebe mais imediatamente; portanto é também esta ação, preferencialmente a qualquer outra, que devia se exprimir em símbolos religiosos.

Mas essa primeira explicação é demasiado geral, pois se aplica indiferentemente a toda espécie de sociedade e, por conseguinte, de religião. Busquemos, pois, precisar que forma particular essa ação coletiva assume no clã e de que maneira suscita nele a sensação do sagrado. Afinal, em nenhuma outra parte ela é mais facilmente observável nem mais visível em seus resultados.

III

A vida das sociedades australianas passa alternadamente por duas fases diferentes²¹. Ora a população está dispersa em pequenos grupos que se ocupam, independentemente uns dos outros, de suas tarefas; cada família vive então à parte, caçando, pescando, tentando, enfim, obter o alimento indispensável por todos os meios disponíveis. Ora, ao contrário, a população se concentra e se condensa, por um tempo que varia de vários dias a vários meses, em pontos determinados. Essa concentração ocorre quando um clã ou uma parte da tribo²² são convocados em suas assembléias, celebrando-se nessa ocasião uma cerimônia religiosa ou realizando-se o que é chamado, na linguagem usual da etnografia, um *corrobori*²³.

Essas duas fases contrastam uma com a outra da maneira mais nítida. Na primeira, a atividade econômica é preponderante, sendo em geral uma fase de intensidade medíocre. A coleta de grãos ou de ervas necessários à alimentação, a caça ou a pesca não são ocupações capazes de despertar paixões muito fortes²⁴. O estado de dispersão **em que se encontra então a sociedade** acaba por tornar a vida uniforme, desinteressante e opaca²⁵. Mas, quando **acontece um corrobori**, tudo muda. Como as faculdades emotivas e passionais do primitivo só se submetem imperfeitamente à sua razão e à sua vontade, ele perde facilmente o autocontrole. Um acontecimento de alguma importância coloca-o de imediato **fora de si. Recebe uma notícia feliz?** São transportes de entusiasmo. No caso contrário, vemo-lo correr para cá e para lá como um doido, entregar-se a todo tipo de movimentos desordenados, gritar, urrar, **juntar a poeira e lançá-la** em todas as direções, morder-se, **brandir suas armas** com ar furioso, etc.²⁶ Ora, o simples **fato da aglomeração** age como um excitante excepcionalmente poderoso. Uma vez reunidos os indivíduos, sua aproximação libera uma espécie de eletricidade que os transporta rapidamente a um grau extraordinário

de exaltação. Cada sentimento expresso vem repercutir, sem resistência, em todas essas consciências largamente abertas às impressões exteriores: cada uma delas ecoa as outras e reciprocamente. O impulso inicial vai assim se amplificando à medida que repercute, como uma avalanche aumenta à medida que avança. E como paixões tão intensas e tão liberadas de todo controle não podem deixar de se extravasar, o que se vê, de todos os lados, são gestos violentos, gritos, verdadeiros urros, ruídos ensurdecedores, que contribuem para intensificar ainda mais o estado que manifestam. É claro que, como um sentimento coletivo só pode se exprimir se observar uma certa ordem que permita a coordenação e os movimentos de conjunto, esses gestos e esses gritos tendem naturalmente a ritmar-se e a regularizar-se; daí, os cantos e as danças. Mas, ao tomarem uma forma mais regular, eles nada perdem de sua violência natural: o tumulto regulado permanece tumulto. A própria voz humana é insuficiente nessas ocasiões. Sua ação é reforçada por procedimentos artificiais: batem-se os bumerangues uns contra os outros; fazem-se girar os *bull-roarers*. É provável que esses instrumentos, cujo emprego é tão generalizado nas cerimônias religiosas da Austrália, tenham servido, antes de tudo, para traduzir de maneira mais adequada a agitação experimentada. Mas, ao mesmo tempo que a traduzem, eles a reforçam. A efervescência chega muitas vezes a provocar atos inusitados. As paixões desencadeadas são de tal impetuosidade que não se deixam conter por nada. As pessoas se sentem fora das condições ordinárias da vida e têm tanta consciência disso que experimentam como que uma necessidade de colocar-se fora e acima da moral ordinária. Os sexos se juntam contrariamente às regras que presidem ao comércio sexual. Os homens trocam suas mulheres. Às vezes até uniões incestuosas, que em tempos normais são julgadas abomináveis e severamente condenadas, se realizam ostensiva e impunemente²⁷. Se acrescentarmos que tais cerimônias ocorrem geralmente à noite, em meio às trevas

que a luz das fogueiras penetra aqui e ali, conceberemos facilmente o efeito que devem produzir semelhantes cenas sobre o espírito de todos os seus participantes. Essas cenas determinam uma superexcitação tão violenta da vida física e mental, que esta não pode ser suportada por muito tempo: o ator que detém o papel principal acaba por cair exausto no chão²⁸.

Eis, em acréscimo, para ilustrar e precisar esse quadro necessariamente esquemático, o relato de algumas cenas que tomamos emprestadas de Spencer e Gillen.

Uma das solenidades religiosas mais importantes entre os Warramunga é a que concerne à serpente Wollunqua. Trata-se de uma série de cerimônias que se desenvolvem por vários dias. No quarto dia, tem lugar a que vamos descrever.

De acordo com o cerimonial praticado pelos Warramunga, representantes das duas fraternidades dela participam, uns na qualidade de oficiantes, outros como preparadores e assistentes. Apenas os membros da fratria Uluuru estão qualificados para celebrar o rito, mas são os da fratria Kingilli que devem ornamentar os atores, preparar o local, os instrumentos e desempenhar o papel da assistência. São também encarregados de fazer previamente, com areia molhada, uma espécie de montículo sobre o qual é executado um desenho, feito de penugem vermelha, que representa a serpente Wollunqua. A cerimônia propriamente dita, à qual Spencer e Gillen assistiram, só começou depois de anoitecer. Por volta de dez ou onze da noite, os Uluuru e os Kingilli chegaram ao local; sentaram-se no montículo e puseram-se a cantar. Todos estavam num estado de evidente superexcitação (*every one was evidently very excited*). Um pouco mais tarde, os Uluuru trouxeram suas mulheres e as entregaram aos Kingilli²⁹, que tiveram relações com elas. A seguir foram chamados jovens recém-iniciados, aos quais toda a cerimônia foi explicada em detalhe, e até as três da madrugada os cantos prosseguiram sem interrupção. Aconteceu, então, uma cena de

um frenesi verdadeiramente selvagem (*a scene of the wildest excitement*). Enquanto as fogueiras, acesas de todos os lados, faziam sobressair violentamente a brancura dos eucaliptos no fundo das trevas em volta, os Uluuru se ajoelharam uns atrás dos outros ao lado do túmulo da serpente; depois, levantando-se todos de uma só vez, com as duas mãos apoiadas nas coxas, e ajoelhando-se de novo um pouco mais adiante, foram dando a volta ao montículo. Ao mesmo tempo, inclinavam seus corpos ora à direita, ora à esquerda, todos soltando, a cada um desses movimentos, um grito retumbante, um verdadeiro urro, *Yrrsh! Yrrsh! Yrrsh!* Enquanto isso, os Kingilli, num grande estado de exaltação, faziam ressoar seus bumerangues, e o chefe deles parecia ainda mais agitado que os outros. Assim que a procissão dos Uluuru deu duas voltas ao redor do montículo, eles deixaram a posição ajoelhada, sentaram-se e puseram-se de novo a cantar; por momentos, o canto arrefecia, depois recomeçava bruscamente. Quando começou a amanhecer, todos se levantaram; as fogueiras que se extinguíam foram reavivadas e os Uluuru, pressionados pelos Kingilli, atacaram furiosamente o túmulo com bumerangues, lanças, pedaços de pau. Em poucos minutos, nada mais restava dele. As fogueiras se apagaram e ficou um profundo silêncio³⁰.

Uma cena mais violenta ainda é a que foi presenciada pelos mesmos observadores durante as cerimônias do fogo, entre os Warramunga.

Desde o anoitecer, procissões, danças e cantos já se haviam realizado à luz de tochas; a efervescência geral era crescente. Em determinado momento, doze assistentes pegaram cada qual uma espécie de grande tocha inflamada, e um deles, segurando a sua como uma baioneta, investiu contra um grupo de indígenas, os quais se defenderam brandindo paus e lanças. Uma confusão geral se armou. Os homens saltavam, enfureciam-se, soltavam urros selvagens; as tochas brilhavam, crepitavam ao bater nas cabeças e nos corpos, lançavam fagulhas em todas as direções.

"A fumaça, as tochas flamejantes, essa chuva de fagulhas, esse amontoado de homens dançando e urrando, tudo isso, dizem Spencer e Gillen, formava uma cena de uma selvageria impossível de descrever com palavras."³¹

Concebe-se sem dificuldade que, chegado a esse estado de exaltação, o homem não mais se reconhece. Sentindo-se dominado, arrebatado por uma espécie de poder exterior que o faz pensar e agir de modo diferente que o normal, naturalmente tem a impressão de não ser mais ele mesmo. Parece-lhe ter-se tornado um ser novo: os ornamentos, as máscaras que cobrem seu rosto, figuram materialmente essa transformação interior, mais ainda do que contribuem para determiná-la. E como todos os seus companheiros, no mesmo momento, sentem-se transfigurados da mesma maneira e traduzem seu sentimento por gritos, gestos, atitudes, tudo se passa como se ele realmente fosse transportado a um mundo especial, muito diferente daquele onde costuma viver, a um meio povoado de forças excepcionalmente intensas que o invadem e o metamorfoseiam. De que forma experiências como estas, sobretudo quando se repetem todo dia durante semanas, não lhe dariam a certeza de que há efetivamente dois mundos heterogêneos e incomparáveis entre si? Um é aquele onde ele arrasta sem interesse sua vida cotidiana; ao contrário, ele não pode penetrar no outro sem logo entrar em contato com potências extraordinárias que o galvanizam até o delírio. O primeiro é o mundo profano, o segundo, o das coisas sagradas.

Portanto, é nesses meios sociais efervescentes e dessa efervescência mesma que parece ter nascido a idéia religiosa. E o que tende a confirmar que essa é de fato sua origem, é que, na Austrália, a atividade propriamente religiosa concentra-se quase exclusivamente nos momentos em que se realizam esses encontros. Certamente, não há povo em que as grandes solenidades do culto não sejam mais ou menos periódicas; mas, nas sociedades mais avançadas, não há dia, por assim dizer, em que alguma

manifestação ritual não seja dirigida aos deuses. Na Austrália, ao contrário, fora das festas do clã e da tribo, o tempo é quase inteiramente preenchido por funções leigas e profanas. Claro que há proibições que devem ser e que são observadas mesmo durante esses períodos de atividade temporal: jamais é permitido matar ou alimentar-se livremente do animal totêmico, pelo menos onde a interdição conservou seu rigor primitivo, mas não se celebra, então, quase nenhum rito positivo, nenhuma cerimônia de alguma importância. Estas só ocorrem no seio dos grupos reunidos. A vida religiosa do australiano passa, portanto, por fases sucessivas de completa atonia e, ao contrário, de hiperexcitação, a vida social oscilando de acordo com o mesmo ritmo. É o que põe em evidência o vínculo existente entre ambas, enquanto que, entre os povos ditos civilizados, a continuidade relativa de uma e da outra mascara em parte suas relações. Pode-se mesmo perguntar se a violência desse contraste não era necessária para fazer sobressair a sensação do sagrado em sua forma primeira. Ao concentrar-se quase inteiramente em momentos determinados do tempo, a vida coletiva podia alcançar, com efeito, o máximo de intensidade e de eficácia e, portanto, dar ao homem um sentimento mais forte da dupla existência que ele vive e da dupla natureza da qual participa.

Mas a explicação é ainda incompleta. Mostramos de que forma o clã, pela maneira como age sobre seus membros, desperta neles a idéia de forças exteriores que o dominam e o exaltam; mas resta-nos saber o que faz que essas forças sejam pensadas sob as espécies do totem, ou seja, sob a figura de um animal ou de uma planta.

A razão é que esse animal ou essa planta deram seu nome ao clã e lhe servem de emblema. Com efeito, é uma lei conhecida que os sentimentos despertados em nós por uma coisa se transmitem espontaneamente ao símbolo que a representa. O preto é para nós sinal de luto; assim,

ele nos sugere impressões e idéias tristes. Essa transferência de sentimentos advém simplesmente de que a idéia da coisa e a idéia de seu símbolo estão intimamente ligadas em nossos espíritos; disso resulta que as emoções provocadas por uma se estendem contagiosamente à outra. Mas esse contágio, que sempre se produz em algum grau, é muito mais completo e marcante toda vez que o símbolo é algo simples, definido, facilmente representável, ao passo que a coisa, por suas dimensões, o número de suas partes e a complexidade de sua organização, é difícil de abarcar pelo pensamento. Pois não poderíamos considerar numa entidade abstrata, que só representamos laboriosamente e com uma noção confusa, a origem dos sentimentos fortes que experimentamos. Não podemos explicá-los a nós mesmos senão relacionando-os a um objeto concreto cuja realidade sentimos vivamente. Portanto, se a própria coisa não preenche essa condição, não pode servir para nela fixarem-se as impressões experimentadas, embora tenha sido ela que as provocou. É o signo então que toma seu lugar; é para ele que se voltam as emoções que ela suscita. Ele é que é amado, temido, respeitado; a ele somos gratos, por ele nos sacrificamos. O soldado que morre por sua bandeira, morre por sua pátria, mas de fato, em sua consciência, é a idéia da bandeira que está em primeiro plano. Ocorre inclusive que ela determine diretamente a ação. Se uma bandeira isolada permanecer ou não nas mãos do inimigo, a pátria não estará perdida por isso, no entanto o soldado se faz matar para retomá-la. Perde-se de vista que a bandeira é apenas um signo, que não tem valor por si mesma, mas somente faz lembrar a realidade que representa; tratam-na como se ela própria fosse essa realidade.

Ora, o totem é a bandeira do clã. É natural, portanto, que as impressões que o clã desperta nas consciências individuais – impressões de dependência e de vitalidade acrescida – se liguem muito mais à idéia do totem que à do clã, pois o clã é uma realidade demasiado complexa

para que inteligências tão rudimentares possam concebê-la claramente em sua unidade concreta. Aliás, o primitivo nem mesmo percebe que essas impressões lhe vêm da coletividade. Não sabe que a aproximação de um certo número de homens associados numa mesma vida tem por efeito liberar energias novas que transformam cada um deles. Tudo o que ele sente é que é erguido acima de si mesmo e que vive uma vida diferente da comum. Entretanto, é preciso que ele relacione essas sensações a algum objeto exterior como à causa delas. Ora, o que ele vê a seu redor? Em toda parte, o que se oferece a seus sentidos, o que chama sua atenção, são as múltiplas imagens do totem. É o *wanina*, o *nurtunja*, símbolos entre outros do ser sagrado. São os *bull-roarers*, os *churinga*, sobre os quais geralmente são gravadas combinações de linhas que têm a mesma significação. São as ornamentações que cobrem as diferentes partes de seu corpo e que são outras tantas marcas totêmicas. Como é que essa imagem, repetida por toda parte e sob todas as formas, não teria nos espíritos uma importância excepcional? Assim colocada no centro da cena, torna-se representativa dela. É nela que se fixam os sentimentos experimentados, pois é o único objeto concreto ao qual eles podem se ligar. Ela continua a lembrá-los e a evocá-los, mesmo dissolvido o encontro; pois sobrevive a este, gravada nos instrumento do culto, nas superfícies das rochas, nos escudos, etc. Através dela, as emoções sentidas são perpetuamente conservadas e reavivadas. Tudo acontece, portanto, como se ela as inspirasse diretamente. É ainda mais natural atribuí-las a ela porque, como essas emoções são comuns ao grupo, só podem ser relacionadas a uma coisa que lhe seja igualmente comum. Ora, o emblema totêmico é o único a satisfazer a essa condição. Por definição, ele é comum a todos. Durante a cerimônia, é o ponto de convergência de todos os olhares. Enquanto as gerações mudam, ele permanece imutável: é o elemento permanente da vida social. É dele, portanto, que parecem emanar as forças misteriosas com

as quais os homens se sentem em contato, e assim se explica que eles tenham sido levados a conceber essas forças sob os traços do ser, animado ou inanimado, que dá seu nome ao clã.

Isto posto, estamos em condições de compreender tudo o que há de essencial nas crenças totêmicas.

Já que a força religiosa não é outra coisa senão a força coletiva e anônima do clã, e já que esta só é representável aos espíritos sob a forma do totem, o emblema totêmico é como que o corpo visível do deus. É dele, portanto, que parecem emanar as ações, benéficas ou temidas, que o culto tem por objeto provocar ou prevenir; em consequência, é especialmente a ele que se dirigem os ritos. Assim se explica que, na série das coisas sagradas, ele ocupe o primeiro lugar.

Mas o clã, como toda espécie de sociedade, só pode viver nas e através das consciências individuais que o compõem. Assim, se por um lado, enquanto é concebida como incorporada ao emblema totêmico, a força religiosa aparece como exterior aos indivíduos e dotada, em relação a eles, de uma espécie de transcendência, por outro lado, assim como o clã de que é símbolo, ela só pode se realizar neles e através deles; neste sentido, a força religiosa lhes é, portanto, imanente e eles a concebem necessariamente como tal. Sentem-na presente e atuante neles, pois é ela que os eleva a uma vida superior. Eis aí como o homem acreditou que havia nele um princípio comparável ao que reside no totem; como, portanto, atribuiu a si mesmo um caráter sagrado, mas menos marcante que o do emblema. É que o emblema é a fonte eminente da vida religiosa; o homem só participa dele indiretamente e tem consciência disso; percebe que a força que o transporta ao círculo das coisas sagradas não lhe é inerente, mas lhe vem de fora.

Por uma outra razão, os animais ou vegetais da espécie totêmica deviam ter o mesmo caráter, e até em mais alto grau. Pois, se o princípio totêmico não é outra coisa

senão o clã, o que o emblema representa é o clã pensado sob uma forma material; ora, essa forma é também a dos seres concretos cujo nome é o do clã. Em razão dessa semelhança, estes não podiam deixar de despertar sentimentos análogos aos que o próprio emblema suscita. Já que este último é objeto de um respeito religioso, também eles deviam inspirar um respeito do mesmo tipo e aparecer como sagrados. Era impossível que o fiel não pusesse forças da mesma natureza sob formas exteriores tão perfeitamente idênticas. Eis por que é proibido matar, comer do animal totêmico, por que sua carne é tida por possuidora de virtudes positivas que os ritos utilizam: é que o animal totêmico se assemelha ao emblema do clã, isto é, à sua própria imagem. E como, naturalmente, se assemelha mais do que o homem, situa-se também numa posição superior na hierarquia das coisas sagradas. Claro que entre esses dois seres há um forte parentesco, já que comungam na mesma essência: ambos encarnam algo do princípio totêmico. Só que, como esse princípio é concebido sob uma forma animal, o animal parece encarná-lo mais eminentemente que o homem. Por isso, se o homem o considera e o trata como um irmão, é pelo menos como um irmão mais velho³².

Embora o princípio totêmico tivesse seu centro de eleição numa espécie animal ou vegetal determinada, não podia permanecer localizado aí. O caráter sagrado é, no mais alto grau, contagioso³³; estendeu-se portanto do ser totêmico a tudo o que com ele se parece, de perto ou de longe. Os sentimentos religiosos que o animal inspirava transmitiram-se às substâncias de que ele se alimenta e que servem para fazer ou refazer sua carne e seu sangue, às coisas que se assemelham a ele, aos seres diversos com os quais está constantemente em contato. É assim que pouco a pouco se associaram aos totens os subtotens, e se constituíram os sistemas cosmológicos que as classificações primitivas traduzem. Finalmente, o mundo inteiro se viu partilhado entre os princípios totêmicos da mesma tribo.

Agora nos explicamos de onde vem a ambigüidade que as forças religiosas apresentam quando aparecem na história, de que maneira elas são físicas e humanas, morais e materiais ao mesmo tempo. Elas são forças morais por serem construídas inteiramente com as impressões que esse ser moral que é a coletividade desperta nesses outros seres morais que são os indivíduos; elas traduzem, não a maneira pela qual as coisas físicas afetam nossos sentidos, mas o modo como a consciência coletiva age sobre as consciências individuais. Sua autoridade não é senão uma forma da influência moral que a sociedade exerce sobre seus membros. Mas, por outro lado, por serem concebidas sob formas materiais, elas não podem deixar de ser vistas como muito próximas das coisas materiais³⁴. Elas dominam, portanto, os dois mundos. Residem nos homens, mas, ao mesmo tempo, são os princípios vitais das coisas. Vivificam as consciências e as disciplinam; mas são elas também que fazem que as plantas cresçam e os animais se reproduzam. É graças a essa dupla natureza que a religião pôde ser como a matriz em que se elaboraram os principais germes da civilização humana. Posto que ela abarcava a realidade inteira, tanto o universo físico como o universo moral, as forças que movem o corpo e as que conduzem os espíritos foram concebidas sob forma religiosa. Eis aí como as técnicas e as práticas mais diversas, tanto as que asseguram o funcionamento da vida moral (direito, moral, belas-artes) quanto as que servem à vida material (ciências da natureza, técnicas industriais), são, direta ou indiretamente, derivadas da religião³⁵.

IV

Com freqüência se atribuíram as primeiras concepções religiosas a um sentimento de fraqueza e dependência, de temor e angústia que teria se apoderado do homem ao entrar em contato com o mundo. Vítima de uma espécie

de pesadelo criado por ele próprio, o homem teria se acreditado cercado de forças hostis e temíveis que caberia aos ritos apaziguar. Acabamos de mostrar que as primeiras religiões têm uma origem completamente diferente. A famosa fórmula *Primus in orbe deos fecit timor** de maneira nenhuma é justificada pelos fatos. O primitivo não viu, em seus deuses, estrangeiros, inimigos, seres essencialmente e necessariamente maléficos cujos favores era obrigado a atrair a qualquer preço; muito pelo contrário, são antes amigos, parentes, protetores naturais. Não é assim que ele chama os seres da espécie totêmica? A potência à qual se dirige o culto não é representada pairando muito acima dele e esmagando-o com sua superioridade; ao contrário, está bem perto dele e lhe confere poderes úteis que ele não extrai de sua natureza. Talvez nunca a divindade esteve mais próxima do homem do que nesse momento da história, já que está presente nas coisas que povoam seu meio imediato e é, em parte, imanente a ele próprio. O que está na raiz do totemismo são, em última análise, sentimentos de alegre confiança mais do que de terror e de opressão. Descontados os ritos funerários – lado sombrio de toda religião –, o culto totêmico celebra-se em meio a cantos, danças, representações dramáticas. As expiações cruéis, como veremos, são relativamente raras; mesmo as mutilações obrigatórias e dolorosas da iniciação não têm esse caráter. Os deuses ciumentos e terríveis só aparecem mais tarde na evolução religiosa. É que as sociedades primitivas não são espécies de Leviatã que esmagam o homem com a enormidade de seu poder e o submetem a uma dura disciplina³⁶; o homem entrega-se a elas espontaneamente e sem resistência. Como a alma social é feita então apenas de um pequeno número de idéias e de sentimentos, ela se encarna facilmente em cada consciência individual. O indivíduo a carrega por inteiro

* O medo (foi o que) primeiro fez os deuses no mundo, isto é, suscitou a idéia da divindade. Cf. tradução de Paulo Rónai. (N. do T.)

em si; ela faz parte dele e, portanto, quando ele cede aos impulsos vindos dela, não acredita ceder a uma coerção, mas ir aonde sua natureza o chama³⁷.

Ora, essa maneira de entender a gênese do pensamento religioso escapa às objeções que as teorias clássicas mais acreditadas levantam.

Vimos como naturistas e animistas pretendiam construir a noção de seres sagrados com as sensações provocadas em nós por diversos fenômenos de ordem física e biológica e mostramos o que essa tentativa tinha de impossível e mesmo de contraditória. Nada provém de nada. As impressões que o mundo físico desperta em nós não poderiam, por definição, conter nada que ultrapassasse esse mundo. Com o sensível, não se pode produzir senão o sensível; com o extenso, não se pode fazer o inextenso. Assim, para poder explicar como a noção do sagrado pôde se formar nessas condições, a maior parte desses teóricos era obrigada a admitir que o homem sobrepôs à realidade, tal como é dada à observação, um mundo irreal, construído inteiramente com as imagens fantasmáticas que agitam seu espírito durante o sonho, ou com as aberrações geralmente monstruosas que a imaginação mitológica teria produzido sob a influência prestigiosa, mas enganadora, da linguagem. Mas, com isso, tornava-se incompreensível que a humanidade se obstinasse, durante séculos, em erros que a experiência logo lhe teria feito perceber.

Do nosso ponto de vista, essas dificuldades desaparecem. A religião deixa de ser sabe lá que inexplicável alucinação para tomar pé na realidade. Podemos dizer, com efeito, que o fiel não se engana quando crê na existência de uma força moral da qual depende e da qual extrai o melhor de si: essa força existe, é a sociedade. Quando o australiano é transportado acima de si mesmo, quando sente crescer nele uma vida cuja intensidade o surpreende, ele não é vítima de uma ilusão; essa exaltação é real e é realmente o produto de forças exteriores e superiores ao indivíduo. Claro que ele se engana quando crê que esse

aumento de vitalidade é obra de um poder com forma de animal ou de planta. Mas o erro incide apenas sobre a letra do símbolo por meio do qual esse ser é representado aos espíritos, sobre o aspecto de sua existência. Por trás dessas figuras e dessas metáforas, mais grosseiras ou mais refinadas, há uma realidade concreta e viva. A religião adquire assim um sentido e uma razão que o racionalista mais intransigente não pode desconhecer. Seu objeto principal não é dar ao homem uma representação do universo físico, pois, se fosse essa sua tarefa essencial, não se compreenderia como pôde se manter, visto que, sob esse aspecto, não é muito mais do que um tecido de erros. Mas ela é antes de tudo um sistema de noções através das quais os indivíduos se representam a sociedade da qual são membros e as relações, obscuras mas íntimas, que mantêm com ela. Tal é seu papel primordial. E, ainda que metafórica e simbólica, essa representação não é infiel. Ela traduz, ao contrário, tudo o que há de essencial nas relações que se trata de exprimir, pois é uma verdade eterna que existe fora de nós algo de maior que nós e com o qual nos comunicamos.

Por isso, podemos estar certos de antemão que as práticas do culto, sejam elas quais forem, são algo mais do que movimentos sem alcance e gestos sem eficácia. Pelo simples fato de terem por função aparente estreitar os vínculos que unem o fiel a seu deus, elas ao mesmo tempo estreitam realmente os vínculos que unem o indivíduo à sociedade da qual é membro, já que o deus não é senão a expressão figurada da sociedade. Concebe-se mesmo que a verdade fundamental que a religião assim continha tenha sido suficiente para compensar os erros secundários que ela implicava quase necessariamente e que, portanto, os fiéis tenham sido impedidos de afastar-se dela, apesar das decepções que deviam resultar desses erros. Certamente deve ter acontecido muitas vezes que as receitas que ela recomendava ao homem para agir sobre as coisas revelaram-se ineficazes. Mas esses fracassos

não podiam ter influência profunda, porque não atingiam a religião em seus princípios³⁸.

Objetar-se-á no entanto que, mesmo nessa hipótese, a religião continua sendo o produto de um certo delírio. Que outro nome, com efeito, pode-se dar à exaltação em que se encontram os homens quando, devido a uma efervescência coletiva, crêem-se transportados a um mundo inteiramente diferente daquele que têm sob os olhos?

Realmente é verdade que a vida religiosa não pode alcançar um certo grau de intensidade sem implicar uma exaltação psíquica que tem algo a ver com o delírio. É por essa razão que os profetas, os fundadores de religiões, os grandes santos, em uma palavra, os homens cuja consciência religiosa é excepcionalmente sensível, apresentam com muita frequência sinais de um nervosismo excessivo e mesmo propriamente patológico: essas taras fisiológicas os destinavam às grandes tarefas religiosas. O emprego ritual de bebidas intoxicantes explica-se da mesma maneira³⁹. Por certo, não é que a fé ardente seja necessariamente um fruto da embriaguez e das perturbações mentais que a acompanham, mas, como a experiência logo mostrou aos povos as analogias existentes entre a mentalidade do delirante e a do vidente, buscou-se chegar à segunda suscitando artificialmente a primeira. Se, por essa razão, pode-se dizer que a religião sempre se acompanha de um certo delírio, é preciso porém acrescentar que esse delírio, se tem as causas que lhe atribuímos, é bem-fundamentado. As imagens de que é feito não são puras ilusões, como aquelas que naturistas e animistas põem na base da religião; elas correspondem a algo no real. Claro que faz parte da natureza das forças morais que elas exprimem não poder afetar com alguma energia o espírito humano sem colocá-lo fora de si, sem mergulhá-lo num estado que se pode qualificar de *extático*, contanto que a palavra seja tomada em seu sentido etimológico *ἔκστασις*; mas disso não se segue, de maneira nenhuma, que elas sejam imaginárias. Muito pelo contrá-

rio, a agitação mental que suscitam atesta sua realidade. É simplesmente uma nova prova de que uma vida social muito intensa causa sempre ao organismo, como à consciência do indivíduo, uma espécie de violência que perturba seu funcionamento normal. Assim, ela só pode durar um tempo muito limitado⁴⁰.

De resto, se chamarmos delírio todo estado no qual o espírito acrescenta aos dados imediatos uma intuição sensível e projeta seus sentimentos e impressões nas coisas, talvez não haja representação coletiva que não seja, num certo sentido, delirante; as crenças religiosas são apenas um caso particular de uma lei muito geral. O meio social inteiro nos aparece como povoado de forças que, em realidade, só existem em nosso espírito. Sabemos o que a bandeira significa para o soldado; em si, ela não é mais que um pedaço de pano. O sangue humano não é senão um líquido orgânico; no entanto, ainda hoje, não podemos vê-lo correr sem experimentar uma violenta emoção que suas propriedades físico-químicas não saberiam explicar. O homem não é outra coisa, do ponto de vista físico, que um sistema de células e, do ponto de vista mental, que um sistema de representações: em ambos os aspectos, ele diferencia-se apenas em grau do animal. E, não obstante, a sociedade o concebe e nos obriga a concebê-lo como investido de um caráter *sui generis* que o isola, que rechaça os contatos temerários, que, numa palavra, impõe o respeito. Essa dignidade que o singulariza aparece-nos como um de seus atributos distintivos, embora seja impossível encontrar na natureza empírica do homem alguma coisa que a fundamente. Um selo postal carimbado pode valer uma fortuna; é evidente que esse valor de modo nenhum está implicado em suas propriedades naturais. Num certo sentido, nossa própria representação do mundo exterior não passa de um tecido de alucinações, pois os odores, os sabores e as cores que atribuímos aos corpos não são, ou, pelo menos, não são exatamente como percebemos. No entanto, nossas sensa-

ções olfativas, gustativas e visuais não deixam de corresponder a certos estados objetivos das coisas representadas; exprimem a seu modo as propriedades ou de partículas materiais, ou de movimentos do éter, que, de fato, têm sua origem nos corpos que percebemos como odoríferos, saborosos ou coloridos. Mas as representações coletivas atribuem com frequência às coisas às quais se relacionam propriedades que nelas não existem sob nenhuma forma e em nenhum grau. Do objeto mais vulgar, elas podem fazer um ser sagrado e muito poderoso.

No entanto, embora puramente ideais, os poderes que lhe são assim conferidos agem como se fossem reais; determinam a conduta do homem com a mesma necessidade que forças físicas. O arunta que se friccionou corretamente com seu churinga sente-se mais forte; ele é mais forte. Se comeu da carne de um animal que, embora perfeitamente são, lhe é interdito, sentir-se-á doente e poderá morrer em consequência disso. O soldado que tomba ao defender sua bandeira certamente não crê ter se sacrificado por um pedaço de pano. É que o pensamento social, por causa de sua autoridade imperativa, possui uma eficácia que o pensamento individual não poderia ter; pela ação que exerce sobre nossos espíritos, é capaz de nos fazer ver as coisas sob a luz que lhe convém; ele acrescenta ou suprime coisas do real, conforme as circunstâncias. Há, assim, uma região da natureza em que a fórmula do idealismo aplica-se quase ao pé da letra: é o reino social. Aí, bem mais do que em outra parte, a idéia produz a realidade. Claro que, mesmo nesse caso, o idealismo precisa ser temperado. Não podemos jamais escapar à dualidade de nossa natureza e libertar-nos completamente das necessidades físicas: para exprimirmos nossas próprias idéias a nós mesmos, temos necessidade, como mostraremos em seguida, de fixá-las em coisas materiais que as simbolizem. Mas, aqui, a participação da matéria é reduzida ao mínimo. O objeto que serve de suporte à idéia é insignificante, comparado à superestrutura ideal sob a qual desa-

parece e, além disso, nada tem a ver com essa superestrutura. Eis em que consiste o pseudodelírio que encontramos na base de tantas representações coletivas: não é senão uma forma desse idealismo essencial⁴¹. Portanto, não se trata de um delírio propriamente dito; pois as idéias que assim se objetivam têm fundamento, não certamente na natureza das coisas materiais sobre as quais se enxertam, mas na natureza da sociedade.

Pode-se agora compreender de que maneira o princípio totêmico e, de maneira mais geral, toda força religiosa é exterior às coisas nas quais reside⁴². É que sua noção não é construída em absoluto com as impressões que essa coisa produz diretamente sobre nossos sentidos e sobre nosso espírito. A força religiosa não é senão o sentimento que a coletividade inspira a seus membros, mas projetado fora das consciências que o experimentam e objetivado. Para se objetivar, ele se fixa num objeto que, assim, se torna sagrado; mas qualquer objeto pode desempenhar esse papel. Em princípio, não há objetos predestinados a isso por sua natureza, com exclusão de outros; tampouco há os que sejam necessariamente refratários⁴³. Tudo depende das circunstâncias que fazem o sentimento gerador das idéias religiosas colocar-se aqui ou ali, em tal ponto e não num outro. O caráter sagrado que uma coisa adquire não está, portanto, implicado nas propriedades intrínsecas dessa coisa: *é acrescentado a ela*. O mundo do religioso não é um aspecto particular da natureza empírica; é sobreposto a ela.

Essa concepção do religioso permite, enfim, explicar um importante princípio que encontramos na base de uma grande quantidade de mitos e de ritos e que pode ser assim enunciado: quando um ser sagrado subdivide-se, ele permanece por inteiro em cada uma de suas partes. Em outros termos, para o pensamento religioso, a parte equivale ao todo; tem os mesmos poderes, a mesma eficácia. Um fragmento de relíquia tem as mesmas virtudes que a relíquia integral. A menor gota de sangue contém o mesmo princípio ativo que o sangue inteiro. A al-

ma, como veremos, pode fragmentar-se em quase tantas partes quantos são os **órgãos e tecidos** do organismo; cada uma dessas almas **parciais equivale** à alma total. Essa concepção seria inexplicável se o caráter sagrado dependesse das propriedades constitutivas da coisa que lhe serve de substrato, pois, então, ele deveria variar conforme essa coisa, crescer e decrescer com ela. Mas, se as virtudes que a coisa possui não lhe são intrínsecas, se lhe vêm de certos sentimentos que ela evoca e simboliza, embora tenham sua origem fora dela, e como ela não tem necessidade, para cumprir esse papel evocador, de possuir dimensões determinadas, então a coisa terá o mesmo valor, quer seja inteira, quer não. Como a parte lembra o todo, ela evoca também os sentimentos que o todo sugere. Um simples fragmento da bandeira representa a pátria tanto quanto a própria bandeira; assim, ele é sagrado pela mesma razão e no mesmo grau⁴⁴.

V

Mas se essa teoria do totemismo nos permitiu explicar as crenças mais características dessa religião, ela própria repousa sobre um fato ainda não explicado. Dada a noção do totem, emblema do clã, o restante se segue; mas falta saber como essa noção se constituiu. A questão é dupla e pode subdividir-se assim: 1) o que levou o clã a escolher para si um emblema? 2) Por que esses emblemas foram tomados do mundo animal e vegetal, mais particularmente do primeiro?

Que um emblema seja, para toda espécie de grupo, um útil foco de congregamento, é algo que nem se precisa demonstrar. Ao exprimir a unidade social sob uma forma material, ele a torna mais sensível a todos e, também por essa razão, o emprego dos símbolos emblemáticos deve ter se generalizado rapidamente assim que sua idéia surgiu. Mas, além disso, essa idéia deve ter brotado es-

CONCLUSÃO

Anunciávamos no início desta obra que a religião que iríamos estudar continha os elementos mais característicos da vida religiosa. Pode-se verificar agora a exatidão dessa proposição. Por mais simples que seja o sistema que estudamos, nele encontramos todas as idéias e todas as principais atitudes rituais que estão na base das religiões, inclusive as mais avançadas: distinção das coisas em sagradas e em profanas, noção de alma, de espírito, de personalidade mítica, de divindade nacional e mesmo internacional, culto negativo, com as práticas ascéticas que são sua forma exasperada, ritos de oblação e de comunhão, ritos imitativos, ritos comemorativos, ritos piaculares – nada de essencial falta nela. Temos, portanto, razões para confiar que os resultados a que chegamos não são particulares apenas ao totemismo, mas podem nos ajudar a compreender o que é a religião em geral.

Objetar-se-á que uma única religião, seja qual for sua área de extensão, constitui uma base estreita para semelhante indução. Não pretendemos desconhecer o que uma verificação ampla pode acrescentar de autoridade a uma teoria. Mas não é menos verdade que, quando uma

lei foi provada por uma experiência bem-feita, essa prova é válida universalmente. Se, mesmo num caso único, um cientista chegasse a surpreender o segredo da vida, e mesmo que esse caso fosse o do ser protoplásmico mais simples que se pudesse conceber, as verdades assim obtidas seriam aplicáveis a todos os seres vivos, inclusive os mais elevados. Se, portanto, nas humildes sociedades que acabam de ser estudadas, conseguimos realmente perceber alguns dos elementos de que são feitas as noções religiosas mais fundamentais, não há razão para não estender às outras religiões os resultados mais gerais de nossa pesquisa. Não é concebível, com efeito, que, conforme as circunstâncias, um mesmo efeito possa ser devido ora a uma causa, ora a outra, a menos que as duas causas sejam, no fundo, uma só. Uma mesma idéia não pode exprimir aqui uma realidade, ali uma realidade diferente, a menos que essa dualidade seja simplesmente aparente. Se, em alguns povos, as idéias de sagrado, de alma, de deuses se explicam sociologicamente, deve-se cientificamente presumir que, em princípio, a mesma explicação vale para todos os povos nos quais as mesmas idéias se verifiquem com os mesmos caracteres essenciais. Supondo, portanto, que não estejamos enganados, pelo menos algumas de nossas conclusões podem ser legitimamente generalizadas. Chegou o momento de apresentá-las. E uma indução dessa natureza, tendo por base uma experiência bem definida, é menos temerária do que tantas generalizações sumárias que, ao tentarem atingir de um salto a essência da religião sem se apoiarem na análise de nenhuma religião em particular, muito se arriscam a se perder no vazio.

I

Na maioria das vezes, os teóricos que procuraram exprimir a religião em termos racionais viram nela, antes de tudo, um sistema de idéias que correspondia a um objeto

determinado. Esse objeto foi concebido de diferentes maneiras: natureza, infinito, incognoscível, ideal, etc. Mas essas diferenças pouco importam. Em todos os casos, as representações, as crenças é que eram consideradas como o elemento essencial da religião. Quanto aos ritos, eles se afiguravam apenas, desse ponto de vista, como uma tradução exterior, contingente e material desses estados internos que seriam os únicos a ter um valor intrínseco. Essa concepção é tão difundida que, na maior parte do tempo, os debates a respeito da religião giram em torno da questão de saber se ela pode ou não se conciliar com a ciência, isto é, se, ao lado do conhecimento científico, há lugar para outra forma de pensamento, que seria especificamente religioso.

Mas os crentes, os homens que, vivendo a vida religiosa, têm a sensação direta do que a constitui, objetam a essa maneira de ver que ela não corresponde à sua experiência diária. Eles sentem, com efeito, que a verdadeira função da religião não é nos fazer pensar, enriquecer nosso conhecimento, acrescentar às representações que devemos à ciência representações de uma outra origem e de um outro caráter, mas sim nos fazer agir, nos ajudar a viver. O fiel que se pôs em contato com seu deus não é apenas um homem que percebe verdades novas que o descrente ignora, é um homem que *pode* mais. Ele sente em si mais força, seja para suportar as dificuldades da existência, seja para vencê-las. Está como que elevado acima das misérias humanas porque está elevado acima de sua condição de homem; acredita-se salvo do mal, seja qual for a forma, aliás, que conceba o mal. O primeiro artigo de toda fé é a crença na salvação pela fé. Ora, não se percebe como uma simples idéia poderia ter essa eficácia. Uma idéia, com efeito, não é senão um elemento de nós mesmos; como poderia nos conferir poderes superiores aos que possuímos por natureza? Por mais rica em virtudes afetivas, ela nada poderia acrescentar à nossa vitalidade natural, pois somente é capaz de desencadear as for-

ças emotivas que estão em nós, não de criá-las nem de fazê-las crescer. Do fato de nos representarmos um objeto como digno de ser amado e buscado, não se segue que nos sintamos mais fortes; é preciso que desse objeto emanem energias superiores às nossas e que, além disso, tenhamos algum meio de fazê-las penetrar em nós e misturá-las à nossa vida interior. Ora, para tanto, não basta que as pensemos, é indispensável que nos coloquemos em sua esfera de ação, que nos voltemos para o lado em que melhor possamos sentir sua influência; em uma palavra, é preciso que ajamos e repitamos os atos assim necessários, toda vez que isso for útil para renovar seus efeitos. Desse ponto de vista, percebe-se como adquire toda a sua importância esse conjunto de atos regularmente repetidos que constitui o culto. De fato, quem quer que tenha praticado realmente uma religião sabe bem que o culto é que suscita essas impressões de alegria, de paz interior, de serenidade, de entusiasmo, que são, para o fiel, como a prova experimental de suas crenças. O culto não é simplesmente um sistema de signos pelos quais a fé se traduz exteriormente, é o conjunto dos meios pelos quais ela se cria e se recria periodicamente. Quer consista em manobras materiais ou em operações mentais, é sempre ele que é eficaz.

Todo o nosso estudo repousa no postulado de que esse sentimento unânime dos crentes de todos os tempos não pode ser puramente ilusório. Da mesma forma que um recente apologista da fé¹, admitimos, portanto, que as crenças religiosas se baseiam numa experiência específica cujo valor demonstrativo, num certo sentido, não é inferior ao das experiências científicas, embora diferente. Também pensamos que “uma árvore se conhece por seus frutos”² e que sua fecundidade é a melhor prova do que valem suas raízes. Mas do fato de existir, se quiserem, uma “experiência religiosa” e de ela ter, de alguma maneira, fundamento – aliás, há alguma experiência que não o tenha? –, não se segue de modo algum que a realidade que

a fundamenta esteja objetivamente de acordo com a idéia que dela fazem os crentes. O fato mesmo de que a maneira como ela foi concebida variou infinitamente com as épocas é suficiente para provar que nenhuma dessas concepções a exprime de modo adequado. Se o cientista estabelece como axioma que as sensações de calor ou de luz que os homens experimentam correspondem a uma causa objetiva, disso não irá concluir que esta seja tal como aparece aos sentidos. Assim também, embora não sendo imaginárias, as impressões sentidas pelos fiéis não constituem intuições privilegiadas; não há nenhuma razão para pensar que nos informam melhor sobre a natureza de seu objeto que as sensações vulgares sobre a natureza dos corpos e de suas propriedades. Portanto, para descobrir em que consiste esse objeto, é preciso que elas sejam submetidas a uma elaboração análoga à que substituiu a representação sensível do mundo por uma representação científica e conceitual.

Ora, foi precisamente isso que tentamos fazer, e vimos que essa realidade, que as mitologias conceberam sob tantas formas diferentes, mas que é a causa objetiva, universal e eterna das sensações *sui generis* que compõem a experiência religiosa, é a sociedade. Mostramos quais as forças morais que ela desenvolve e de que maneira ela desperta esse sentimento de apoio, de proteção, de dependência tutelar que liga o fiel a seu culto. É a sociedade que o eleva acima de si mesmo, é ela, inclusive, que o faz. Pois o que faz o homem é esse conjunto de bens intelectuais que constitui a civilização, e a civilização é obra da sociedade. Assim se explica o papel preponderante do culto em todas as religiões, sejam quais forem. É que a sociedade só pode fazer sentir sua influência se for um ato, e só será um ato se os indivíduos que a compõem se reunirem e agirem em comum. É pela ação comum que ela toma consciência de si e se afirma; ela é, acima de tudo, uma cooperação ativa. Mesmo as idéias e os sentimentos coletivos só são possíveis graças a movimentos exteriores

que os simbolizam, conforme estabelecemos³. Portanto, é a ação que domina a vida religiosa, pelo simples fato de a sociedade ser a sua fonte.

A todas as razões que foram dadas para justificar essa concepção, pode ser acrescentada uma última, que resulta de toda esta obra. Em nosso percurso, estabelecemos que as categorias fundamentais do pensamento, logo a ciência, têm origens religiosas. Vimos que o mesmo acontece com a magia e, por conseguinte, com as diversas técnicas que dela derivaram. Por outro lado, há muito se sabe que, até um momento relativamente avançado da evolução, as regras da moral e do direito não se distinguiram das prescrições rituais. Pode-se portanto dizer, em resumo, que quase todas as grandes instituições sociais nasceram da religião⁴. Ora, para que os principais aspectos da vida coletiva tenham começado por ser apenas aspectos diversos da vida religiosa, é preciso evidentemente que a vida religiosa seja a forma eminente e como que uma expressão resumida da vida coletiva inteira. Se a religião engendrou tudo o que há de essencial na sociedade, é que a idéia da sociedade é a alma da religião.

As forças religiosas, portanto, são forças humanas, forças morais. Certamente, como os sentimentos coletivos só podem tomar consciência de si ao se fixarem em objetos exteriores, elas próprias não puderam se constituir sem tomar das coisas algumas de suas características. Adquiriram, assim, uma espécie de natureza física, sob esse aspecto vieram se misturar à vida do mundo material e foi através delas que se acreditou poder explicar o que se passa no mundo. Mas, quando as consideramos apenas por esse lado e nesse papel, vemos somente o que elas têm de mais superficial. Em realidade, é da consciência que foram tomados os elementos essenciais que as constituem. É comum achar que essas forças só têm um caráter humano quando são pensadas sob forma humana⁵; mas mesmo as mais impessoais e anônimas não são outra coisa que sentimentos objetivados.

É na condição de ver as religiões por esse ângulo que se pode perceber seu verdadeiro significado. A julgar pelas aparências, os ritos com frequência dão a impressão de operações puramente manuais – unções, lavagens, refeições. Para consagrar uma coisa, ela é posta em contato com uma fonte de energia religiosa, assim como, atualmente, para aquecer ou eletrizar um corpo, ele é posto em contato com uma fonte de calor ou de eletricidade; os procedimentos empregados num caso e no outro não são essencialmente diferentes. Assim entendida, a técnica religiosa parece ser uma espécie de mecânica mística. Mas essas manobras materiais não são mais que o invólucro externo sob o qual se dissimulam operações mentais. No fundo, trata-se não de exercer uma espécie de coerção física sobre forças cegas e, aliás, imaginárias, mas de atingir consciências, tonificá-las, discipliná-las. Foi dito às vezes das religiões inferiores que elas eram materialistas. A expressão é inexata. Todas as religiões, mesmo as mais grosseiras, são, num certo sentido, espiritualistas, pois as potências que elas põem em jogo são, antes de tudo, espirituais e, por outro lado, é sobre a vida moral que elas têm por principal função agir. Compreende-se, assim, que o que foi feito em nome da religião não poderia ter sido feito em vão, pois foi necessariamente a sociedade dos homens, foi a humanidade que recolheu seus frutos.

Mas, questionam, que sociedade exatamente é essa da qual se faz o substrato da vida religiosa? Será a sociedade real, tal como existe e funciona diante de nossos olhos, com a organização moral e jurídica que laboriosamente se moldou ao longo da história? Mas esta é cheia de taras e de imperfeições. Nela, o mal vai de par com o bem, a injustiça com frequência reina soberana, a verdade a cada instante é obscurecida pelo erro. Como é que um ser assim tão grosseiramente constituído poderia inspirar os sentimentos de amor, o entusiasmo ardente, o espírito de abnegação que todas as religiões exigem de seus fiéis?

Os seres perfeitos que são os deuses não podem ter tomado seus traços de uma realidade tão medíocre, às vezes até tão baixa.

Tratar-se-á, ao contrário, da sociedade perfeita, na qual a justiça e a verdade seriam soberanas, da qual o mal, sob todas as suas formas, estaria extirpado? Não se contesta que ela esteja em relação íntima com o sentimento religioso, pois, dizem, é para realizá-la que tendem as religiões. Só que essa sociedade não é um dado empírico, definido e observável, é uma quimera, um sonho com que os homens acalentaram suas misérias, mas que jamais viveram na realidade. É uma simples idéia que traduz, na consciência, nossas aspirações mais ou menos obscuras ao bem, ao belo, ao ideal. Ora, essas aspirações têm suas raízes dentro de nós, vêm das profundezas mesmas de nosso ser; portanto, não há nada fora de nós que possa explicá-las. Aliás, elas já são religiosas por si mesmas, portanto a sociedade ideal supõe a religião, em vez de poder explicá-la⁶.

Mas, em primeiro lugar, é simplificar arbitrariamente as coisas ver a religião apenas por seu lado idealista: ela é realista à sua maneira. Não há feiúra física ou moral, não há vícios e males que não tenham sido divinizados. Houve deuses do roubo e da astúcia, da luxúria e da guerra, da doença e da morte. O próprio cristianismo, por mais elevada a idéia que faz da divindade, foi obrigado a conceder ao espírito do mal um lugar em sua mitologia. Satã é uma peça essencial do sistema cristão. Ora, mesmo sendo um ser impuro, ele não é um ser profano. O antideus é um deus, inferior e subordinado, é verdade, mas dotado de amplos poderes; é inclusive objeto de ritos, ainda que negativos. A religião, portanto, longe de ignorar a sociedade real e de não levá-la em conta, é a imagem dela, reflete todos os seus aspectos, mesmo os mais vulgares e repulsivos. Tudo se encontra nela, e se, na maioria das vezes, ela mostra o bem prevalecer sobre o mal, a vida sobre a morte, as potências da luz sobre as potências das

trevas, é que não poderia ser de outro modo na realidade. Pois, se a relação entre essas forças contrárias fosse invertida, a vida seria impossível; ora, na verdade ela se mantém e tende mesmo a se desenvolver.

No entanto, embora vejamos claramente transparecer a realidade através das mitologias e das teologias, é bem verdade que aquela só se manifesta nestas aumentada, transformada, idealizada. Sob esse aspecto, as religiões mais primitivas não diferem das mais recentes e refinadas. Vimos, por exemplo, como os Arunta colocam na origem dos tempos uma sociedade mítica cuja organização reproduz exatamente a que existe ainda hoje: ela compreende os mesmos clãs e as mesmas fraternidades, está submetida à mesma regulamentação matrimonial, pratica os mesmos ritos. Mas os personagens que a compõem são seres ideais, dotados de poderes e virtudes que os simples mortais não podem alcançar. A natureza deles não é somente mais elevada, é diferente, pois vincula-se, ao mesmo tempo, à animalidade e à humanidade. As próprias potências malignas submetem-se a uma metamorfose análoga, o mal sendo como que sublimado e idealizado. A questão que se coloca é saber de onde vem essa idealização.

Respondem que o homem tem uma faculdade natural de idealizar, isto é, de substituir o mundo da realidade por um mundo diferente ao qual se transporta em pensamento. Mas isto é mudar os termos do problema, não é resolvê-lo nem sequer fazê-lo avançar. Essa idealização sistemática é uma característica essencial das religiões. Explicá-las por um poder inato de idealizar é, portanto, substituir simplesmente uma palavra por outra equivalente; é como se disséssemos que o homem criou a religião porque tinha uma natureza religiosa. No entanto, o animal conhece apenas um mundo: o que ele percebe pela experiência tanto interna quanto externa. Somente o homem possui a faculdade de conceber o ideal e ampliar o real. De onde lhe vem, pois, esse singular privilégio? Antes de fazer disso um fato primeiro, uma virtude misterio-

sa que escapa à ciência, convém estar seguro de que ele não depende de condições empiricamente determináveis.

A explicação que propusemos da religião tem precisamente a vantagem de dar uma resposta a essa questão, pois o que define o sagrado é que ele é acrescentado ao real. Ora, o ideal corresponde à mesma definição: não se pode, portanto, explicar um sem explicar o outro. Vimos, com efeito, que, se a vida coletiva, quando atinge um certo grau de intensidade, desperta o pensamento religioso, é porque determina um estado de efervescência que muda as condições da atividade psíquica. As energias vitais são superexcitadas, as paixões ficam mais intensas, as sensações mais fortes; há algumas inclusive que só se produzem nesse momento. O homem não se reconhece; sente-se como que transformado e, em consequência, transforma o meio que o cerca. Para ter uma noção das impressões muito particulares que sente, ele atribui às coisas com as quais está mais diretamente em contato propriedades que elas não têm, poderes excepcionais e virtudes que os objetos da experiência vulgar não possuem. Em uma palavra, ao mundo real no qual transcorre sua vida profana ele sobrepõe um outro que, num certo sentido, existe apenas em seu pensamento, mas ao qual atribui, em relação ao primeiro, uma espécie de dignidade maior. Trata-se, portanto, sob esse duplo aspecto, de um mundo ideal.

Assim, a formação de um ideal não constitui um fato irreduzível, que escapa à ciência; depende de condições que a observação pode alcançar; é um produto natural da vida social. Para que a sociedade possa tomar consciência de si e manter, no grau de intensidade necessário, o sentimento que tem de si mesma, é preciso que ela se reúna e se concentre. Ora, essa concentração determina uma exaltação da vida moral que se traduz por um conjunto de concepções ideais nas quais se exprime a vida nova que acabou de despertar; elas correspondem a esse fluxo de forças psíquicas que se sobrepõem àquelas de que dispo-

mos para as tarefas cotidianas da existência. Uma sociedade não pode se criar nem se recriar sem, ao mesmo tempo, criar o ideal. Essa criação não é uma espécie de ato suplementar pelo qual a sociedade se completaria, uma vez formada, mas o ato pelo qual ela se faz e se refaz periodicamente. Assim, quando se opõe a sociedade ideal à sociedade real como dois antagonistas que nos arrastariam em sentidos contrários, o que se faz e o que se opõe são abstrações. A sociedade ideal não está fora da sociedade real, faz parte dela. Longe de estarmos divididos entre elas como entre dois pólos que se repelem, não podemos nos juntar a uma sem nos juntar à outra. Pois uma sociedade não é constituída simplesmente pela massa dos indivíduos que a compõem, pelo solo que ocupam, pelas coisas que utilizam, pelos movimentos que realizam, mas, antes de tudo, pela idéia que ela faz de si mesma. Certamente, às vezes ela hesita sobre a maneira como deve se conceber, sente-se puxada em sentidos divergentes. Mas esses conflitos, quando irrompem, não são entre o ideal e a realidade, mas entre ideais diferentes, entre o de ontem e o de hoje, entre aquele que tem a seu favor a autoridade da tradição e aquele que está apenas vindo a ser. Seguramente há razões para saber por que os ideais evoluem; mas seja qual for a resposta a esse problema, a verdade é que tudo sucede no mundo do ideal.

Portanto, longe de o ideal coletivo que a religião exprime dever-se a não sei que poder inato do indivíduo, foi antes na escola da vida coletiva que o indivíduo aprendeu a idealizar. Foi ao assimilar os ideais elaborados pela sociedade que ele se tornou capaz de conceber o ideal. Foi a sociedade que, arrastando-o em sua esfera de ação, suscitou-lhe a necessidade de se alçar acima do mundo da experiência e, ao mesmo tempo, forneceu-lhe os meios de conceber outro mundo. Pois esse mundo novo foi ela que o construiu ao se construir, já que é ela que ele exprime. Assim, tanto no indivíduo como no grupo, a faculdade de idealizar nada tem de misterioso. Não é uma espé-

cie de luxo que o homem poderia dispensar, mas uma condição de sua existência. Ele não seria um ser social, isto é, não seria um homem, se não a tivesse adquirido. Claro que, ao se encarnar nos indivíduos, os ideais coletivos tendem a se individualizar. Cada um os entende a seu modo e imprime neles a sua marca; alguns elementos são suprimidos, outros acrescentados. O ideal pessoal destaca-se, assim, do ideal social, à medida que a personalidade individual se desenvolve e se torna uma fonte autônoma de ação. Mas, se quisermos compreender essa capacidade, aparentemente tão singular, de viver fora do real, basta conectá-la com as condições sociais das quais depende.

Não se deve, pois, ver nesta teoria da religião um simples rejuvenescimento do materialismo histórico: seria equivocar-se singularmente acerca de nosso pensamento. Ao mostrar na religião uma coisa essencialmente social, de maneira nenhuma queremos dizer que ela se limita a traduzir, numa outra linguagem, as formas materiais da sociedade e suas necessidades vitais imediatas. Certamente, consideramos uma evidência que a vida social depende de seu substrato e traz sua marca, assim como a vida mental do indivíduo depende do encéfalo e mesmo do organismo inteiro. Mas a consciência coletiva é algo mais que um simples epifenômeno de sua base morfológica, da mesma forma que a consciência individual é algo mais que uma simples eflorescência do sistema nervoso. Para que a primeira se manifeste, é preciso que se produza uma síntese *sui generis* das consciências particulares. Ora, essa síntese tem por efeito criar todo um mundo de sentimentos, de idéias, de imagens que, uma vez nascidos, obedecem a leis que lhes são próprias. Eles se atraem, se repelem, se fundem, se segmentam e proliferam sem que essas combinações todas sejam diretamente comandadas e requeridas pelo estado da realidade subjacente. A vida assim suscitada desfruta inclusive de uma independência bastante grande para se entregar às vezes a manifestações

sem objetivo, sem utilidade de nenhuma espécie, pelo mero prazer de se afirmar. Mostramos precisamente que é esse, com freqüência, o caso da atividade ritual e do pensamento mitológico⁷.

• Mas, se a religião é um produto de causas sociais, como explicar o culto individual e o caráter universalista de certas religiões? Se ela nasceu *in foro externo*, como pôde passar para o foro interno do indivíduo e aí se embrenhar cada vez mais profundamente? Se ela é obra de sociedades definidas e individualizadas, como pôde destacar-se delas até ser concebida como o bem comum da humanidade?

Encontramos ao longo de nossa investigação os primeiros germes da religião individual e do cosmopolitismo religioso e vimos de que maneira se formaram; possuímos, assim, os elementos mais gerais da resposta que pode ser dada a essa questão.

Com efeito, mostramos de que maneira a força religiosa que anima o clã, ao se encarnar nas consciências particulares, se particulariza. Assim se formam seres sagrados secundários; cada indivíduo tem os seus, feitos à sua imagem, associados à sua vida íntima, solidários de seu destino: a alma, o totem individual, o antepassado protetor, etc. Esses seres são objeto de ritos que o fiel pode celebrar sozinho, separado de todo grupo; trata-se, portanto, de uma primeira forma de culto individual. Seguramente, é ainda um culto muito rudimentar, porque, como a personalidade individual é, então, pouco acentuada e como lhe atribuem pouco valor, o culto que a exprime não podia ser ainda muito desenvolvido. Mas, à medida que os indivíduos se diferenciaram mais e o valor da pessoa aumentou, também o culto correspondente adquiriu mais espaço no conjunto da vida religiosa, ao mesmo tempo que se fechou mais hermeticamente do lado de fora.

A existência de cultos individuais não implica, portanto, nada que contradiga ou que obstrua uma explicação sociológica da religião, pois as forças religiosas às

quais eles se dirigem não são mais que formas individualizadas de forças coletivas. Assim, mesmo que a religião pareça estar inteiramente no foro interior do indivíduo, é ainda na sociedade que se encontra a fonte viva da qual ela se alimenta. Podemos agora apreciar o que vale esse individualismo radical que gostaria de fazer da religião algo puramente individual: ele desconhece as condições fundamentais da vida religiosa. Se permaneceu até hoje no estado de aspirações teóricas que jamais se realizam, é por ser irrealizável. Uma filosofia pode muito bem ser elaborada no silêncio da meditação interior, mas não uma fé. Pois esta é, antes de tudo, calor, vida, entusiasmo, exaltação de toda vida mental, transporte do indivíduo acima de si mesmo. Ora, como ele poderia, sem sair de si, aumentar as energias que possui? Como poderia ultrapassar-se contando apenas com suas forças? A única fonte de calor em que podemos nos aquecer moralmente é aquela formada pela sociedade de nossos semelhantes; as únicas forças morais que podem sustentar e fazer crescer as nossas são as que outrem nos empresta. Admitamos inclusive que existam realmente seres mais ou menos análogos aos que as mitologias nos representam. Para que possam ter sobre as almas a ação útil que é a razão de ser deles, é preciso que se creia neles. Ora, as crenças só são ativas quando partilhadas. Pode-se certamente sustentá-las algum tempo por um esforço inteiramente pessoal, mas não é assim que elas nascem, nem assim que se adquirem; é mesmo duvidoso que possam conservar-se nessas condições. Na verdade, o homem que tem uma verdadeira fé sente a necessidade invencível de espalhá-la; para isso, sai de seu isolamento, aproxima-se dos outros, busca convencê-los, e é o ardor das convicções que suscita que vem reconfortar a sua. Ela rapidamente se estiolaria se permanecesse sozinha.

Com o universalismo religioso acontece o mesmo que com o individualismo. Longe de ser um atributo exclusivo de algumas grandes religiões, vimos que ele está,

não certamente na base, mas no topo do sistema australiano. Bunjil, Daramulun e Baiame não são simples deuses tribais; cada um deles é reconhecido por uma pluralidade de tribos diferentes. Seu culto, num certo sentido, é internacional. Essa concepção, portanto, é muito próxima da que encontramos nas teologias mais recentes. Por essa razão, alguns escritores acharam que deviam negar sua autenticidade, por mais incontestável que seja.

Ora, podemos mostrar de que maneira se formou essa concepção.

Tribos vizinhas e de idêntica civilização não podem deixar de estar em relações constantes umas com as outras. Circunstâncias de todo tipo lhes dão essa oportunidade: além do comércio, que é então rudimentar, há os casamentos, pois os casamentos internacionais são muito freqüentes na Austrália. Nesses encontros, os homens tomam naturalmente consciência do parentesco moral que os une. Têm a mesma organização social, a mesma divisão em fratrias, clãs, classes matrimoniais; praticam os mesmos ritos de iniciação ou ritos muito similares. Empréstimos mútuos ou acordos acabam por reforçar essas semelhanças espontâneas. Os deuses aos quais estavam ligadas instituições tão manifestamente idênticas dificilmente podiam permanecer distintos nos espíritos. Tudo os aproximava e, por isso, mesmo supondo que cada tribo tenha elaborado a noção de seus deuses de uma maneira independente, eles deviam necessariamente tender a se confundir uns com os outros. É provável, aliás, que tenham sido primitivamente concebidos em assembléias intertribais. Pois eles são, antes de tudo, deuses da iniciação e, nas cerimônias de iniciação, tribos diferentes encontram-se geralmente representadas. Portanto, se seres sagrados independentes de qualquer sociedade geograficamente determinada se formaram, não é porque tenham uma origem extra-social. É porque, acima desses agrupamentos geográficos, existem já outros cujos contornos são mais indecisos: não possuem fronteiras precisas, mas

compreendem tribos mais ou menos vizinhas e aparentadas. A vida social muito particular que daí resulta, tende, portanto, a se espalhar numa área de extensão sem limites definidos. De maneira muito natural, os personagens mitológicos que correspondem a ela têm o mesmo caráter; sua esfera de influência não é delimitada; eles pairam acima das tribos particulares e de seu espaço. São os grandes deuses internacionais.

Ora, não há nada nessa situação que seja específico das sociedades australianas. Não há povo nem Estado que não esteja envolvido numa outra sociedade, mais ou menos ilimitada, que abrange todos os povos, todos os Estados com os quais o primeiro está direta ou indiretamente em contato; não há vida nacional que não seja dominada por uma vida coletiva de natureza internacional. À medida que avançamos na história, esses agrupamentos internacionais adquirem mais importância e extensão. Assim se percebe como, em certos casos, a tendência universalista pôde se desenvolver ao ponto de afetar, já não apenas as idéias mais elevadas do sistema religioso, mas os princípios mesmos sobre os quais ele repousa.

II

Há, portanto, na religião algo de eterno que está destinado a sobreviver a todos os símbolos particulares nos quais o pensamento religioso sucessivamente se envolveu. Não pode haver sociedade que não tenha a necessidade de manter e revigorar, a intervalos regulares, os sentimentos coletivos e as idéias coletivas que fazem sua unidade e sua personalidade. Ora, essa restauração moral só pode ser obtida por meio de reuniões, de assembléias, de congregações, em que os indivíduos, aproximando-se uns dos outros, reafirmam em comum seus sentimentos comuns; ou seja, cerimônias que, por seu objeto, pelos resultados que produzem, pelos procedimentos que nelas são empre-

gados, não diferem em natureza das cerimônias propriamente religiosas. Que diferença essencial há entre uma assembléia de cristãos que celebram as principais datas da vida de Cristo, ou de judeus que festejam a saída do Egito ou a promulgação do decálogo, e uma reunião de cidadãos que comemoram a instituição de um novo código moral ou algum grande acontecimento da vida nacional?

Se, hoje, talvez tenhamos alguma dificuldade para conceber em que poderão consistir essas festas e cerimônias no futuro, é que atravessamos uma fase de transição e de mediocridade moral. As grandes coisas do passado, as que entusiasmavam nossos pais, não mais despertam em nós o mesmo ardor, seja por terem se transformado num hábito comum ao ponto de nos tornar inconscientes, seja por não mais corresponderem às aspirações atuais; no entanto, nada foi feito ainda que as substitua. Não podemos mais nos apaixonar pelos princípios em nome dos quais o cristianismo recomendava aos senhores tratar humanamente seus escravos, mas, por outro lado, a idéia que se tem da igualdade e da fraternidade humanas nos parece hoje dar excessivo lugar a injustas desigualdades. Sua piedade pelos humildes é demasiado platônica; gostaríamos de uma que fosse mais eficaz, mas não vemos ainda claramente o que ela deve ser nem como poderá se realizar nos fatos. Em uma palavra, os antigos deuses envelhecem ou morrem, e outros não nasceram. Foi isso que tornou vã a tentativa de Comte de organizar uma religião com velhas lembranças históricas, artificialmente reavivadas: é da própria vida, e não de um passado morto, que pode sair um culto vivo. Mas esse estado de incerteza e de agitação não poderia durar eternamente. Virá o dia em que nossas sociedades conhecerão de novo horas de efervescência criadora ao longo das quais novos ideais surgirão, novas fórmulas aparecerão para servir, durante um tempo, de guia à humanidade; e, uma vez vividas essas horas, os homens sentirão espontaneamente a necessidade de revivê-las de tempo em tempo pelo pensamen-

to, isto é, de conservar sua lembrança por meio de festas que renovem regularmente seus frutos. Já vimos como a Revolução francesa instituiu todo um ciclo de festas para manter num estado de perpétua juventude os princípios nos quais se inspirava. Se a instituição logo periclitou, é que a fé revolucionária durou pouco, é que as decepções e o desânimo rapidamente sucederam ao primeiro momento de entusiasmo. Mas, embora a obra tenha abortado, ela nos permite conceber o que poderia ter sido em outras condições; e tudo faz pensar que mais cedo ou mais tarde ela será retomada. Não há evangelhos que sejam imortais e não há razão para acreditar que a humanidade seja doravante incapaz de conceber novos. Quanto a saber o que serão os símbolos em que virá se exprimir a nova fé, se irão se assemelhar ou não aos do passado, se serão mais adequados à realidade que lhes competirá traduzir, eis uma questão que ultrapassa as capacidades humanas de precisão e que, aliás, não chega a ser essencial.

Mas as festas, os ritos, o culto, enfim, não são toda a religião. Esta não é somente um sistema de práticas, é também um sistema de idéias com a finalidade de exprimir o mundo: vimos que mesmo os mais humildes têm sua cosmologia. Ainda que possa haver alguma relação entre esses dois elementos da vida religiosa, eles não deixam de ser muito diferentes. Um está voltado para a ação, que ele solicita e regula; o outro, para o pensamento, que ele enriquece e organiza. Portanto, eles não dependem das mesmas condições, havendo motivos para indagar se o segundo corresponde a necessidades tão universais e permanentes quanto o primeiro.

Quando se atribui ao pensamento religioso caracteres específicos, quando se crê que ele tem por função exprimir, através de métodos próprios, todo um aspecto do real que escapa ao conhecimento vulgar e também à ciência, naturalmente há uma recusa em admitir que a religião possa vir a perder seu papel especulativo. Mas a análise dos fatos não nos pareceu demonstrar essa especificida-

de. A religião que acabamos de estudar é uma daquelas em que os símbolos empregados são os mais desconcertantes para a razão. Tudo nela parece misterioso. Esses seres que participam ao mesmo tempo dos reinos mais heterogêneos, que se multiplicam sem deixarem de ser unos, que se fragmentam sem se diminuírem, parecem, à primeira vista, pertencer a um mundo inteiramente diferente daquele em que vivemos; chegou-se até a dizer que o pensamento que a elaborou ignorava totalmente as leis da lógica. Jamais, talvez, o contraste entre a razão e a fé foi mais acentuado. Se, portanto, houve um momento na história em que a heterogeneidade delas deveria sobressair com evidência, foi bem esse. Ora, contrariamente às aparências, constatamos que as realidades às quais se aplica então a especulação religiosa são as mesmas que servirão mais tarde de objeto à reflexão dos cientistas: a natureza, o homem, a sociedade. O mistério que parece cercá-las é completamente superficial e se dissipa ante uma observação mais aprofundada: basta retirar o véu com que a imaginação mitológica as cobriu para que se mostrem tais como são. Essas realidades, a religião se esforça por traduzi-las numa linguagem inteligível que não difere em natureza daquela que a ciência emprega; de parte a parte, trata-se de vincular as coisas umas às outras, de estabelecer entre elas relações internas, de classificá-las, de sistematizá-las. Vimos até que as noções essenciais da lógica científica são de origem religiosa. Claro que a ciência, para utilizá-las, submete-as a uma nova elaboração; depura-as de todo tipo de elementos acidentais; de uma maneira geral, em todos os seus passos ela utiliza um espírito crítico que a religião ignora; cerca-se de precauções para "evitar a precipitação e o juízo antecipado", para manter a distância as paixões, os preconceitos e todas as influências subjetivas. Mas esses aperfeiçoamentos metodológicos não são suficientes para diferenciá-la da religião. Sob esse aspecto, ambas perseguem o mesmo objetivo: o pensamento científico é tão-só uma forma

mais perfeita do pensamento religioso. Parece natural, portanto, que o segundo se apague progressivamente diante do primeiro, à medida que este se torne mais apto a desempenhar a tarefa.

E não é de duvidar, com efeito, que essa regressão tenha se produzido ao longo da história. Oriunda da religião, a ciência tende a substituir esta última em tudo o que diz respeito às funções cognitivas e intelectuais. O próprio cristianismo já consagrou definitivamente essa substituição na ordem dos fenômenos materiais. Vendo na matéria a coisa profana por excelência, ele facilmente abandonou o conhecimento dela a uma disciplina estranha, *tradidit mundum hominum disputationi*. Foi assim que as ciências da natureza puderam se estabelecer e fazer reconhecer sua autoridade sem dificuldades muito grandes. Mas ele não podia abrir mão tão facilmente do mundo das almas, pois é sobre as almas que o deus dos cristãos aspira antes de tudo a reinar. Eis por que, por muito tempo, a idéia de submeter a vida psíquica à ciência parecia uma espécie de profanação; mesmo hoje ela ainda repugna a numerosos espíritos. Entretanto, a psicologia experimental e comparativa se constituiu e hoje é preciso contar com ela. Mas o mundo da vida religiosa e moral permanece interdito. A maioria dos homens continua a crer que existe nele uma ordem de coisas na qual o espírito só pode penetrar por vias muito especiais. Daí as fortes resistências encontradas sempre que se tenta tratar cientificamente os fenômenos religiosos e morais. Mas, a despeito das oposições, as tentativas se repetem e essa persistência mesma permite prever que essa última barreira acabará por ceder e que a ciência se estabelecerá soberana mesmo nessa região reservada.

Nisso consiste o conflito da ciência e da religião. É comum fazer-se uma idéia inexata a respeito. Diz-se que a ciência nega a religião em princípio. Mas a religião existe, é um sistema de fatos dados; em uma palavra, é uma realidade. Como poderia a ciência negar uma realidade?

Além do mais, enquanto a religião é ação, enquanto é um meio de fazer viver os homens, a ciência não poderia ser considerada tal, pois, mesmo exprimindo a vida, não a cria; ela pode perfeitamente procurar explicar a fé, mas, por isso mesmo, a supõe. Assim, não há conflito a não ser num ponto limitado. Das duas funções que a religião primitivamente cumpria, existe uma, mas uma só, que tende cada vez mais a lhe escapar: a função especulativa. O que a ciência contesta à religião não é o direito de existir, é o direito de dogmatizar sobre a natureza das coisas, é a espécie de competência especial que ela se atribuía para conhecer o homem e o mundo. Na verdade, a religião não conhece a si mesma. Não sabe de que ela é feita, nem a quais necessidades responde. Longe de poder ditar a lei à ciência, ela própria é objeto de ciência! E como, por outro lado, fora do real a que se aplica a reflexão científica, não existe objeto próprio sobre o qual incida a especulação religiosa, é evidente que esta não poderia desempenhar no futuro o mesmo papel que no passado.

No entanto, ela parece chamada antes a se transformar do que a desaparecer.

Dissemos que há na religião algo de eterno: o culto, a fé. Mas os homens não podem celebrar cerimônias para as quais não veriam razão de ser, nem aceitar uma fé que não compreenderiam de maneira alguma. Para propagar ou simplesmente para manter a fé, é preciso justificá-la, ou seja, fazer sua teoria. Uma teoria desse gênero certamente é obrigada a se apoiar nas diferentes ciências, a partir do momento em que elas existem: ciências sociais, em primeiro lugar, já que a fé religiosa tem suas origens na sociedade; psicologia, já que a sociedade é uma síntese de consciências humanas; ciências da natureza, enfim, já que o homem e a sociedade são função do universo e só artificialmente podem ser abstraídos. Contudo, por mais importantes que sejam os empréstimos tomados das ciências constituídas, eles não poderiam ser suficientes, pois a fé é, antes de tudo, um impulso a agir e a ciência,

por mais longe que se lance, sempre permanece à distância da ação. A ciência é fragmentária, incompleta; avança apenas lentamente e jamais está acabada; a vida, porém, não pode esperar. Teorias destinadas a fazer viver, a fazer agir, são obrigadas, portanto, a se adiantar à ciência e a completá-la prematuramente. Elas só são possíveis se as exigências da prática e as necessidades vitais, tais como as sentimos sem concebê-las distintamente, fazem o pensamento avançar, para além do que a ciência nos permite afirmar. Assim, as religiões, mesmo as mais racionais e laicizadas, não podem e não poderão jamais se privar de uma espécie muito particular de especulação que, embora tendo os mesmos objetos que a ciência, não poderia ser propriamente científica: as intuições obscuras da sensação e do sentimento com freqüência funcionam aí como razões lógicas. Por um lado, essa especulação assemelha-se, portanto, à que encontramos nas religiões do passado; mas, por outro, distingue-se dela. Embora concedendo-se o direito de ultrapassar a ciência, ela deve começar por conhecê-la e por inspirar-se nela. Assim que a autoridade da ciência é estabelecida, cumpre levá-la em conta; pode-se ir mais longe que ela sob a pressão da necessidade, mas é dela que se deve partir. Nada se pode afirmar que ela negue, nada negar que ela afirme, nada estabelecer que não se apóie, direta ou indiretamente, em princípios que lhe são tomados de empréstimo. A partir de então, a fé não exerce mais, sobre o sistema das representações que podemos continuar chamando de religiosas, a mesma hegemonia de outrora. Diante dela, ergue-se uma potência rival que, dela nascida, doravante a submete à sua crítica e a seu controle. E tudo faz prever que esse controle se tornará cada vez mais amplo e mais eficaz, sem que seja possível traçar um limite à sua influência futura.

III

Mas, se as noções fundamentais da ciência são de origem religiosa, como a religião pôde engendrâ-las? Não se percebe à primeira vista que relações pode haver entre a lógica e a religião. Inclusive, uma vez que a realidade expressa pelo pensamento religioso é a sociedade, a questão pode ser colocada nos seguintes termos que revelam melhor ainda toda a sua dificuldade: o que é que pôde fazer da vida social uma fonte tão importante de vida lógica? Nada, aparentemente, a destinava a esse papel, pois é óbvio que não foi para satisfazer a necessidades especulativas que os homens se associaram.

Talvez pareça uma temeridade nossa abordar aqui um problema de tal complexidade. Para poder tratá-lo como convém, seria preciso que as condições sociológicas do conhecimento fossem melhor conhecidas do que o são. Apenas começamos a entrever algumas delas. Entretanto, a questão é tão grave e está tão diretamente implicada por tudo o que precede, que devemos fazer um esforço para não a deixar sem resposta.

Aliás, talvez não seja impossível estabelecer desde já alguns princípios gerais capazes, pelo menos, de esclarecer a solução.

A matéria do pensamento lógico é feita de conceitos. Indagar como a sociedade pode ter desempenhado um papel na gênese do pensamento lógico equivale, portanto, a perguntar como ela pode ter participado da formação dos conceitos.

Se, como acontece mais comumente, no conceito só se vê uma idéia geral, o problema parece insolúvel. Com efeito, o indivíduo pode, por seus próprios meios, comparar suas percepções e suas imagens, ver o que elas têm de comum, em uma palavra, generalizar. Portanto, seria difícil perceber por que a generalização só seria possível na e pela sociedade. Mas, em primeiro lugar, é inadmissível que o pensamento lógico se caracterize exclusivamen-

te pela maior extensão das representações que o constituem. Se as idéias particulares nada têm de lógico, por que seria diferente com as idéias gerais? O geral existe apenas no particular; é o particular simplificado e empobrecido. Assim, o primeiro não poderia ter virtudes e privilégios que o segundo não tem. Inversamente, se o pensamento conceitual pode se aplicar ao gênero, à espécie, à variedade, por mais restrita que esta seja, por que não poderia se estender ao indivíduo, isto é, ao limite para o qual tende a representação à medida que sua extensão diminui? De fato, existem muitos conceitos que têm indivíduos por objeto. Em toda espécie de religião, os deuses são indivíduos distintos uns dos outros; no entanto, eles são concebidos, não percebidos. Cada povo representa de uma certa maneira, variável conforme as épocas, seus heróis históricos ou legendários; essas representações são conceituais. Enfim, cada um de nós possui uma certa noção dos indivíduos com os quais nos relacionamos, de seu caráter, de sua fisionomia, dos traços distintivos de seu temperamento físico e moral: essas noções são verdadeiros conceitos. Claro que eles são, em geral, muito grosseiramente formados. Mas, mesmo entre os conceitos científicos, há muitos que sejam perfeitamente adequados a seu objeto? Sob esse aspecto, não há, entre estes e aqueles, senão diferenças de grau.

É por outras características, portanto, que se deve definir o conceito. Ele se opõe às representações sensíveis de toda ordem – sensações, percepções ou imagens – pelas propriedades que enumeramos a seguir.

As representações sensíveis encontram-se num fluxo perpétuo; sucedem-se umas às outras como as ondas de um rio e, mesmo enquanto duram, não permanecem imutáveis. Cada uma é função do instante preciso em que ocorre. Jamais estamos seguros de reencontrar uma percepção tal como a experimentamos uma primeira vez, pois, se a coisa percebida não mudou, nós é que não somos mais os mesmos. O conceito, ao contrário, está como

que fora do tempo e do devir; está subtraído a toda essa agitação; diríamos que está situado numa região diferente do espírito, mais serena e mais calma. Não se move por si mesmo, por uma evolução interna e espontânea; ao contrário, resiste à mudança. É uma maneira de pensar que, a cada momento do tempo, é fixa e cristalizada⁸. Na medida em que ele é o que deve ser, é imutável. Se muda, não é que esteja em sua natureza mudar, é que descobrimos nele alguma imperfeição, é que ele tem necessidade de ser retificado. O sistema de conceitos com o qual pensamos na vida corrente é aquele que o vocabulário de nossa língua materna exprime, pois cada palavra traduz um conceito. Ora, a língua é fixa, modifica-se lentamente e, por isso, o mesmo acontece com a organização conceitual que ela exprime. O cientista se encontra na mesma situação em face da terminologia especial empregada pela ciência a que se dedica e, conseqüentemente, em face do sistema especial de conceitos ao qual essa terminologia corresponde. Claro que ele pode inovar, mas suas inovações são sempre uma espécie de violência praticada contra maneiras de pensar instituídas.

Ao mesmo tempo em que é relativamente imutável, o conceito, se não é universal, pelo menos é universalizável. Um conceito não é meu conceito, é comum a mim e a outros homens ou, em todo caso, pode lhes ser comunicado. É impossível que eu consiga transmitir uma sensação de minha consciência à consciência de outrem; ela depende estritamente de meu organismo e de minha personalidade e não pode ser separada deles. Tudo o que posso fazer é convidar outrem a se colocar diante do mesmo objeto que eu e a se abrir à sua ação. Ao contrário, a conversação, o comércio intelectual entre os homens consiste numa troca de conceitos. O conceito é uma representação essencialmente impessoal, é através dele que as inteligências humanas se comunicam⁹.

A natureza do conceito, assim definido, revela suas origens. Se ele é comum a todos, é que é obra da comu-

nidade. Se não traz a marca de nenhuma inteligência particular, é que é elaborado por uma inteligência única na qual todas as outras se encontram e vêm, de certo modo, se alimentar. Se tem mais estabilidade que as sensações ou que as imagens, é que as representações coletivas são mais estáveis que as individuais, pois, enquanto o indivíduo é sensível inclusive a pequenas mudanças que se produzem no seu meio interno e externo, apenas acontecimentos de suficiente gravidade podem chegar a afetar a base mental da sociedade. Toda vez que estamos em presença de um *tipo*¹⁰ de pensamento ou de ação, que se impõe uniformemente às vontades e às inteligências particulares, essa pressão exercida sobre o indivíduo indica a intervenção da sociedade. Aliás, dizíamos há pouco que os conceitos com os quais pensamos correntemente são aqueles consignados no vocabulário. Ora, não há dúvida de que a linguagem e, portanto, o sistema de conceitos que ela traduz, é o produto de uma elaboração coletiva. O que ela exprime é a maneira como a sociedade em seu conjunto representa os objetos da experiência. As noções que correspondem aos diversos elementos da língua são, portanto, representações coletivas.

O próprio conteúdo dessas noções testemunha no mesmo sentido. Com efeito, praticamente não há palavras, mesmo entre as que mais empregamos, cuja aceção não ultrapasse mais ou menos largamente os limites de nossa experiência pessoal. Um termo exprime com frequência coisas que jamais percebemos, experiências que nunca fizemos ou das quais nunca fomos testemunhas. Mesmo quando conhecemos alguns dos objetos aos quais ele se relaciona, é apenas a título de exemplos particulares que ilustram a idéia, mas que, por si sós, jamais teriam sido suficientes para constituí-la. Na palavra acha-se condensada, portanto, toda uma ciência para a qual eu não colaborei, uma ciência mais do que individual; e ela a tal ponto me excede, que não posso sequer me apropriar completamente de todos os seus resultados. Quem de nós

conhece todas as palavras da língua que fala e a significação integral de cada palavra?

Essa observação permite determinar em que sentido queremos dizer que os conceitos são representações coletivas. Se eles são comuns a um grupo social inteiro, não é que representem uma simples média entre as representações individuais correspondentes, pois, nesse caso, seriam mais pobres que estas últimas em conteúdo intelectual, quando, em realidade, estão carregados de um saber que ultrapassa o do indivíduo médio. Eles não são abstrações que só teriam realidade nas consciências particulares, mas representações tão concretas quanto as que o indivíduo pode ter de seu meio pessoal, representações que correspondem à maneira como esse ser especial, que é a sociedade, pensa as coisas de sua experiência própria. Se, de fato, os conceitos são na maioria das vezes idéias gerais, se exprimem categorias e classes em vez de objetos particulares, é que as características singulares e variáveis dos seres só raramente interessam à sociedade; em razão mesmo de sua extensão, ela praticamente só pode ser afetada pelas propriedades gerais e permanentes desses seres. Assim, é para aí que se volta sua atenção: faz parte de sua natureza ver as coisas por grandes massas e sob o aspecto que elas têm mais geralmente. Mas nisso não há pobreza. Em todo caso, mesmo quando essas representações têm o caráter genérico que lhes é mais habitual, elas são obra da sociedade e são ricas de sua experiência.

É nisso, aliás, que está o valor que o pensamento conceitual tem para nós. Se os conceitos fossem apenas idéias gerais, eles não enriqueceriam muito o conhecimento, pois o geral, como já dissemos, nada contém a mais que o particular. Mas se são, antes de tudo, representações coletivas, eles acrescentam, àquilo que nossa experiência pessoal pode nos ensinar, tudo o que a coletividade acumulou de sabedoria e de ciência ao longo dos séculos. Pensar por conceitos não é simplesmente ver o real pelo lado mais geral, é projetar sobre a sensação uma

luz que a ilumina, a penetra e a transforma. Conceber uma coisa é, ao mesmo tempo que apreender melhor seus elementos essenciais, situá-la num conjunto, pois cada civilização tem seu sistema organizado de conceitos que a caracteriza. Diante desse sistema de noções, o espírito individual está na mesma situação que o voç de Platão diante do mundo das idéias. Ele se esforça por assimilá-las, pois tem necessidade delas para poder tratar com seus semelhantes; mas a assimilação é sempre imperfeita. Cada um de nós as vê a seu modo. Há algumas que nos escapam completamente, que permanecem fora de nosso círculo de visão; outras, das quais só percebemos alguns aspectos. Muitas, inclusive, são desnaturadas quando as pensamos, pois, sendo coletivas por natureza, não podem se individualizar sem ser retocadas, modificadas e, conseqüentemente, falseadas. Daí termos tanta dificuldade em nos entender; daí, muitas vezes até, mentirmos, sem querer, uns aos outros: é que empregamos todos as mesmas palavras sem lhes darmos todos o mesmo sentido.

Pode-se agora entrever qual o papel da sociedade na gênese do pensamento lógico. Este só é possível a partir do momento em que, acima das representações fugazes devidas à experiência sensível, o homem chega a conceber todo um mundo de ideais estáveis, ponto comum das inteligências. Pensar logicamente, com efeito, é sempre, em alguma medida, pensar de maneira impessoal; é também pensar *sub specie aeternitatis*. Impessoalidade, estabilidade: são essas as duas características da verdade. Ora, a vida lógica supõe evidentemente que o homem saiba, ao menos confusamente, que há uma verdade, distinta das aparências sensíveis. Mas como pôde ele chegar a essa concepção? Argumenta-se, na maioria das vezes, como se ela devesse ter se apresentado espontaneamente a ele assim que abriu os olhos para o mundo. No entanto, não há nada na experiência imediata capaz de sugeri-la; tudo inclusive a contradiz. Por isso, a criança e o animal sequer suspeitam dela. A história mostra, aliás, que essa concep-

ção levou séculos para se delinear e se constituir. Em nosso mundo ocidental, foi com os grandes pensadores da Grécia que ela tomou, pela primeira vez, uma clara consciência de si mesma e das conseqüências que implica, e a descoberta provocou um maravilhamento, que Platão traduziu numa linguagem magnífica. Mas, se foi somente nessa época que a idéia se exprimiu em fórmulas filosóficas, ela necessariamente preexistia no estado de sentimento obscuro. Esse sentimento, os filósofos buscaram elucidá-lo, não o criaram. Para que pudessem pensá-lo e analisá-lo, era preciso que ele lhes fosse dado, e a questão é saber de onde vinha, isto é, em qual experiência estava fundado. Pois bem, na experiência coletiva. Foi sob a forma de pensamento coletivo que o pensamento impessoal pela primeira vez se revelou à humanidade, e não vemos de que outra maneira poderia ter ocorrido essa revelação. Pelo simples fato de existir a sociedade, existe também, fora das sensações e das imagens individuais, todo um sistema de representações que gozam de propriedades maravilhosas. Graças a elas, os homens se compreendem, as inteligências se interpenetram. Elas possuem uma espécie de força, de ascendência moral, em virtude da qual se impõem aos espíritos particulares. Por conseguinte, o indivíduo se dá conta, ao menos obscuramente, de que acima de suas representações privadas existe um mundo de noções-tipos segundo as quais deve regular suas idéias; ele percebe todo um reino intelectual do qual participa, mas que o excede. É uma primeira intuição do reino da verdade. Certamente, a partir do momento em que tomou consciência dessa mais alta intelectualidade, ele se empenhou em investigar sua natureza; quis saber de que essas representações eminentes tiravam suas prerrogativas e, na medida em que acreditou ter descoberto as causas, resolveu ele próprio aplicar essas causas para obter, por suas próprias forças, os efeitos que elas implicam; ou seja, concedeu-se o direito de fazer conceitos. Assim, a faculdade de conceber se individualizou. Mas, para compreen-

der bem as origens da função, é preciso relacioná-la às condições sociais das quais depende.

Objetar-se-á que mostramos o conceito apenas por um de seus aspectos, que ele não tem unicamente por função assegurar a concordância dos espíritos uns com os outros, mas também, e sobretudo, sua concordância com a natureza das coisas. Parece que ele só teria razão de ser se fosse verdadeiro, isto é, objetivo, e que sua impessoalidade deveria ser apenas uma conseqüência de sua objetividade. É nas coisas, pensadas tão adequadamente quanto possível, que os espíritos deveriam comungar. Não negamos que a evolução conceitual ocorra em parte nesse sentido. O conceito, que primitivamente é considerado verdadeiro por ser coletivo, tende a só se tornar coletivo se considerado verdadeiro: pedimos-lhe seus títulos antes de conceder-lhe nosso crédito. Mas, antes de mais nada, convém não perder de vista que, mesmo hoje, a grande maioria dos conceitos que utilizamos não são metodicamente constituídos; são extraídos da linguagem, isto é, da experiência comum, sem que tenham sido submetidos a nenhuma crítica preliminar. Os conceitos cientificamente elaborados e criticados são sempre uma pequena minoria. Além disso, entre estes e aqueles que tiram toda a sua autoridade do simples fato de serem coletivos, há tão-só diferenças de grau. Uma representação coletiva, por ser coletiva, já apresenta garantias de objetividade, pois não é sem razão que ela foi capaz de se generalizar e se manter com suficiente persistência. Se ela estivesse em desacordo com a natureza das coisas, não teria podido adquirir um domínio amplo e prolongado sobre os espíritos. No fundo, o que faz a confiança que os conceitos científicos inspiram é que eles podem ser metodicamente controlados. Ora, uma representação coletiva está necessariamente submetida a um controle indefinidamente repetido: os homens que aderem a ela a verificam por experiência própria. Ela não poderia, portanto, ser completamente inadequada a seu objeto. Poderá exprimi-lo, certamente, com a

ajuda de símbolos imperfeitos, mas os próprios símbolos científicos nunca são mais que aproximados. É precisamente esse princípio que está na base do método que seguimos no estudo dos fenômenos religiosos: consideramos ser um axioma que as crenças religiosas, por mais estranhas às vezes em aparência, têm sua verdade que é preciso descobrir¹¹.

Inversamente, os conceitos, mesmo quando construídos de acordo com todas as regras da ciência, estão longe de derivar sua autoridade unicamente de seu valor objetivo. Não basta que sejam verdadeiros para que se creia neles. Se não estiverem em harmonia com as outras crenças, as outras opiniões, enfim, com o conjunto das representações coletivas, serão negados; os espíritos se fecharão a eles; por conseguinte, será como se não existissem. Se hoje é suficiente, em geral, que eles tragam o selo da ciência para obterem uma espécie de crédito privilegiado, é porque temos fé na ciência. Mas essa fé não difere essencialmente da fé religiosa. O valor que atribuímos à ciência depende, em suma, da idéia que temos coletivamente de sua natureza e de seu papel na vida; vale dizer que ela exprime um estado de opinião. É que tudo na vida social, inclusive a ciência, repousa na opinião. Claro que se pode tomar a opinião como objeto de estudo e dela fazer ciência; é nisso principalmente que consiste a sociologia. Mas a ciência da opinião não faz a opinião; pode apenas esclarecê-la, torná-la mais consciente de si. É verdade que, deste modo, pode fazê-la mudar; mas a ciência continua a depender da opinião no momento em que parece lhe ditar a lei, pois, como mostramos, é da opinião que ela tira a força necessária para agir sobre a opinião¹².

Dizer que os conceitos exprimem a maneira como a sociedade representa as coisas é dizer também que o pensamento conceitual é contemporâneo da humanidade. Recusamo-nos, portanto, a ver nele o produto de uma cultura mais ou menos tardia. Um homem que não pensasse por conceitos não seria um homem, pois não seria um ser

social. Reduzido aos meros perceptos individuais, ele não se distinguiria do animal. Se a tese contrária pôde ser defendida, é que se definiu o conceito por caracteres que não lhe são essenciais. Ele foi identificado com a idéia geral¹³ e com uma idéia geral claramente delimitada e circunscrita¹⁴. Nessas condições, chegou-se a pensar que as sociedades inferiores não conhecem o conceito propriamente dito, já que têm apenas procedimentos de generalização rudimentares e as noções de que se servem não são geralmente definidas. Mas a maior parte de nossos conceitos atuais tem a mesma indeterminação; não nos obrigamos muito a defini-los, a não ser nas discussões e quando procedemos como cientistas. Por outro lado, vimos que conceber não é generalizar. Pensar conceitualmente não é simplesmente isolar e agrupar juntos as características comuns a um certo número de objetos; é subsumir o variável no permanente, o individual no social. E, como o pensamento lógico começa com o conceito, segue-se que ele existiu sempre; não houve período histórico durante o qual os homens teriam vivido, de maneira crônica, na confusão e na contradição. Claro que nunca seria demais insistir nas características diferenciais que a lógica apresenta nos diversos momentos da história: ela evolui como as próprias sociedades. Todavia, por mais reais que sejam as diferenças, elas não devem levar a ignorar as similitudes que não são menos essenciais.

IV

Podemos agora abordar uma última questão colocada já em nossa introdução¹⁵ e que ficou como que subentendida em toda a seqüência desta obra. Vimos que pelo menos algumas categorias são coisas sociais. Trata-se de saber de onde lhes vem esse caráter.

Certamente, como elas próprias são conceitos, compreende-se sem dificuldade que sejam um produto da co-

letividade. Inclusive não há conceitos que apresentem no mesmo grau que elas os sinais pelos quais se reconhece uma representação coletiva. Com efeito, sua estabilidade e sua impessoalidade são tais que com freqüência foram tidas por absolutamente universais e imutáveis. Aliás, como exprimem as condições fundamentais do entendimento entre os espíritos, parece evidente que só puderam ser elaboradas pela sociedade.

Mas, no que diz respeito a elas, o problema é mais complexo, pois elas são sociais num outro sentido e como que em segundo grau. Elas não apenas vêm da sociedade, como as próprias coisas que exprimem são sociais. Não apenas foi a sociedade que as instituiu, como são aspectos diferentes do ser social que lhes serve de conteúdo: a categoria de gênero começou por ser indistinta do conceito de grupo humano; é o ritmo da vida social que está na base da categoria de tempo; o espaço ocupado pela sociedade é que forneceu a matéria da categoria de espaço; a força coletiva é que foi o protótipo do conceito de força eficaz, elemento essencial da categoria de causalidade. No entanto, as categorias não são feitas para serem aplicadas unicamente ao reino social, elas se estendem à realidade inteira. De que maneira, portanto, os modelos com base nos quais elas se construíram foram tomados da sociedade?

Categorias são conceitos eminentes que desempenham no conhecimento um papel preponderante. Com efeito, elas têm por função dominar e envolver todos os outros conceitos: são os marcos permanentes da vida mental. Ora, para que possam cumprir essa função, é preciso que tenham se formado sobre uma realidade de igual amplitude.

Certamente, as relações que elas exprimem existem, de maneira implícita, nas consciências individuais. O indivíduo vive no tempo e possui, como dissemos, um certo sentido da orientação temporal. Está situado num ponto determinado do espaço e foi possível afirmar, com boas

razões, que todas as suas sensações têm algo de espacial¹⁶. Possui um sentimento das semelhanças; nele, as representações similares se atraem, se aproximam, e a nova representação, formada por essa aproximação, tem já algo de genérico. Temos igualmente a sensação de uma certa regularidade na ordem de sucessão dos fenômenos; o próprio animal não é incapaz disso. Só que todas essas relações são pessoais ao indivíduo nelas envolvido e, por conseguinte, a noção que ele delas pode adquirir jamais será capaz de se estender além de seu estreito horizonte. As imagens genéricas que se formam em minha consciência pela fusão de imagens similares não representam senão os objetos que percebi diretamente; não existe nelas nada que possa me dar a idéia de uma classe, ou seja, de marcos capazes de compreender o grupo *total* de todos os objetos possíveis que satisfaçam a mesma condição. Seria preciso ter primeiramente a idéia de grupo, que o simples espetáculo de nossa vida interior seria insuficiente para despertar em nós. Mas, sobretudo, não há experiência individual, por mais extensa e prolongada que seja, capaz de nos fazer sequer suspeitar a existência de um gênero total, que compreenderia a universalidade dos seres e do qual os outros gêneros não seriam mais do que espécies coordenadas entre si ou subordinadas umas às outras. Essa noção do *todo*, que está na base das classificações que apresentamos, não pode provir do indivíduo, que não é senão uma parte em relação ao todo e que não passa de uma fração ínfima da realidade. No entanto, talvez não haja categoria mais essencial do que esta, pois, como o papel das categorias é envolver todos os outros conceitos, a categoria por excelência parece dever ser, exatamente, o conceito de *totalidade*. Os teóricos do conhecimento geralmente o postulam como evidente, ao passo que ele excede infinitamente o conteúdo de cada consciência individual tomada à parte.

Pelas mesmas razões, o espaço que conheço por meus sentidos, do qual sou o centro e no qual tudo está

disposto em relação a mim, não poderia ser o espaço total que contém todas as extensões particulares e no qual, além disso, elas estão coordenadas em relação a pontos de referência impessoais, comuns a todos os indivíduos. Do mesmo modo, a duração concreta que sinto escoar em mim e comigo não poderia me dar a idéia do tempo total: a primeira exprime apenas o ritmo de minha vida individual; o segundo deve corresponder ao ritmo de uma vida que não é a de nenhum indivíduo em particular, mas da qual todos participam¹⁷. Do mesmo modo, enfim, as regularidades que percebo na maneira como minhas sensações se sucedem, podem efetivamente ter valor para mim; elas explicam de que maneira, quando me é dado o antecedente de um par de fenômenos cuja constância experimentei, tendo a esperar o conseqüente. Mas esse estado de espera pessoal não poderia ser confundido com a concepção de uma ordem universal de sucessão que se impõe à totalidade dos espíritos e dos acontecimentos.

Como o mundo que o sistema total dos conceitos exprime é aquele que a sociedade representa, somente a sociedade pode nos fornecer as noções mais gerais segundo as quais ele deve ser representado. Somente um sujeito que envolve todos os sujeitos particulares é capaz de abarcar um tal objeto. Como o universo só existe na medida em que é pensado e como só é pensado totalmente pela sociedade, é nela que ele acontece; ele se torna um elemento de sua vida interior e, assim, ela própria é o gênero total fora do qual nada existe. O conceito de totalidade não é senão a forma abstrata do conceito de sociedade: ela é o todo que compreende todas as coisas, a classe suprema que abrange todas as outras classes. É esse o princípio profundo sobre o qual repousam essas classificações primitivas, em que os seres de todos os reinos são situados e classificados nos quadros sociais com o mesmo direito que os homens¹⁸. Mas, se o mundo está na sociedade, o espaço que ela ocupa se confunde com o espaço total. Vimos, com efeito, como cada coisa tem seu lugar

marcado no espaço social; e o que mostra claramente a que ponto esse espaço total difere das extensões concretas que os sentidos nos fazem perceber é que essa localização é inteiramente ideal e em nada se assemelha ao que seria se nos fosse ditada apenas pela experiência sensível¹⁹. Pela mesma razão, o ritmo da vida coletiva domina e abrange os ritmos variados de todas as vidas elementares das quais resulta; em consequência, o tempo que o exprime domina e abrange todas as durações particulares. É o tempo total. A história do mundo durante muito tempo não foi senão um outro aspecto da história da sociedade. Uma começa com a outra; os períodos da primeira são determinados pelos períodos da segunda. O que mede essa duração impessoal e global, o que fixa os pontos de referência em relação aos quais ela é dividida e organizada, são os movimentos de concentração ou de dispersão da sociedade; de maneira mais geral, são as necessidades periódicas da restauração coletiva. Se esses instantes críticos se ligam com maior frequência a algum fenômeno material, como a recorrência regular de determinado astro ou a alternância das estações, é porque sinais objetivos são necessários para tornar sensível a todos essa organização essencialmente social. Do mesmo modo, enfim, a relação causal, a partir do momento em que é estabelecida coletivamente pelo grupo, revela-se independente de toda consciência individual; ela paira acima de todos os espíritos e de todos os acontecimentos particulares. É uma lei de valor impessoal. Mostramos que é exatamente assim que ela parece ter se originado.

Uma outra razão explica por que os elementos constitutivos das categorias tiveram de ser tomados da vida social: é que as relações que elas exprimem só podiam tornar-se conscientes na e por meio da sociedade. Se, num certo sentido, elas são imanentes ao indivíduo, este não tinha razão alguma nem meio algum de apreendê-las, de pensá-las, de explicitá-las e de erigi-las em noções distintas. Para orientar-se pessoalmente na extensão, para saber

em que momentos devia satisfazer às diferentes necessidades orgânicas, ele não tinha a menor necessidade de elaborar, de uma vez por todas, uma representação conceitual do tempo e do espaço. Muitos animais sabem encontrar o caminho que os leva aos lugares que lhes são familiares; fazem isso no momento adequado, sem precisar de nenhuma categoria: as sensações são suficientes para dirigi-los automaticamente. Elas também seriam suficientes ao homem se seus movimentos tivessem que satisfazer apenas a necessidades individuais. Para reconhecer que uma coisa se assemelha a outras que já vimos, de modo nenhum é necessário que classifiquemos uma e outras em gêneros e em espécies: a maneira como as imagens semelhantes se atraem e se fundem é suficiente para dar o sentimento da semelhança. A impressão do já visto, do já experimentado, não implica nenhuma classificação. Para discernir as coisas que devemos buscar daquelas que devemos evitar, não precisamos associar os efeitos de ambas a suas causas por um nexó lógico, quando apenas conveniências individuais estão em jogo. Encadeamentos puramente empíricos, fortes conexões entre representações concretas são, para a vontade, guias perfeitamente seguros. Não somente o animal não tem outros, mas também nossa prática privada, com muita frequência, não supõe nada além. O homem sensato é aquele que tem, do que deve fazer, uma sensação muito clara, mas que na maioria das vezes seria incapaz de traduzir em lei.

Acontece de outro modo com a sociedade. Esta só é possível se os indivíduos e as coisas que a compõem são repartidos entre diferentes grupos, ou seja, classificados, e se esses próprios grupos são classificados uns em relação aos outros. A sociedade supõe, portanto, uma organização consciente de si que nada mais é que uma classificação. Essa organização da sociedade comunica-se naturalmente ao espaço que ela ocupa. Para evitar qualquer conflito, é preciso que a cada grupo particular seja destinada uma porção determinada de espaço; em outros termos, é

preciso que o espaço total seja dividido, diferenciado, orientado, e que essas divisões e orientações sejam conhecidas de todos os espíritos. Por outro lado, toda convocação para uma festa, uma caçada, uma expedição militar, implica que datas sejam combinadas, marcadas, e, portanto, que se estabeleça um tempo comum que todos concebem da mesma forma. Finalmente, o concurso de muitos tendo em vista um fim comum só é possível se houver entendimento acerca da relação que existe entre esse fim e os meios capazes de alcançá-lo, isto é, se uma mesma relação causal for admitida por todos os participantes do empreendimento. Não é surpreendente, pois, que o tempo social, o espaço social, as classes sociais e a causalidade coletiva estejam na base das categorias correspondentes, já que é sob suas formas sociais que diferentes relações foram, pela primeira vez, apreendidas com uma certa clareza pela consciência humana.

Em resumo, a sociedade não é de maneira alguma o ser ilógico ou alógico, incoerente e caprichoso que muito seguidamente se comprazem em ver nela. Muito pelo contrário, a consciência coletiva é a forma mais elevada da vida psíquica, já que é uma consciência de consciências. Colocada fora e acima das contingências individuais e locais, ela só vê as coisas por seu aspecto permanente e essencial, fixando-o em noções comunicáveis. Ao mesmo tempo em que vê do alto, ela vê ao longe; a cada momento do tempo, abrange toda a realidade conhecida; por isso só ela pode fornecer ao espírito marcos que se apliquem à totalidade dos seres e que permitam pensá-los. Esses marcos, ela não os cria artificialmente, mas encontra-os dentro de si e apenas toma consciência deles. Eles traduzem maneiras de ser que se verificam em todos os níveis do real, mas que só se revelam com plena clareza no nível superior, porque a extrema complexidade da vida psíquica que aí se manifesta necessita um maior desenvolvimento da consciência. Atribuir ao pensamento lógico origens sociais não é, portanto, rebaixá-lo, diminuir

seu valor, reduzi-lo a ser apenas um sistema de combinações artificiais; ao contrário, é relacioná-lo a uma causa que o implica naturalmente. Isso não quer dizer, é óbvio, que noções elaboradas dessa maneira possam se mostrar imediatamente adequadas a seus objetos. Se a sociedade é algo de universal em relação ao indivíduo, ela própria não deixa de ser uma individualidade que tem sua fisionomia pessoal, sua idiossincrasia; ela é um sujeito particular, que, por conseguinte, particulariza o que pensa. Portanto, também as representações coletivas contêm elementos subjetivos, e é necessário que elas sejam progressivamente depuradas para se tornarem mais próximas das coisas. Mas, ainda que grosseiras na sua origem, o fato é que elas traziam o germe de uma nova mentalidade à qual o indivíduo jamais teria podido se elevar apenas por suas forças; a partir de então, o caminho estava aberto ao pensamento estável, impessoal e organizado que só precisava, em seguida, desenvolver sua natureza.

Aliás, as causas que determinaram esse desenvolvimento parecem não diferir especificamente das que suscitaram seu germe inicial. Se o pensamento lógico tende cada vez mais a se desembaraçar dos elementos subjetivos e pessoais que ainda carrega na origem, não é porque fatores extra-sociais intervieram; é, muito pelo contrário, porque uma vida social de um novo tipo passou a se desenvolver. Trata-se dessa vida internacional que tem por efeito, desde então, universalizar as crenças religiosas. À medida que ela se estende, o horizonte coletivo se alarga, a sociedade deixa de aparecer como o todo por excelência, para se tornar a parte de um todo bem mais vasto, com fronteiras indeterminadas e suscetíveis de recuar indefinidamente. Em consequência, as coisas não podem mais se manter nos marcos sociais em que primitivamente eram classificadas, requerem ser organizadas segundo princípios que lhes sejam próprios. Assim, a organização lógica diferencia-se da organização social e torna-se autônoma. Eis como, parece, o vínculo que ligava inicialmente

o pensamento a individualidades coletivas vai pouco a pouco se afrouxando; como, portanto, este passa a ser impessoal e se universaliza. O pensamento verdadeira e propriamente humano não é um dado primitivo, é um produto da história, é um limite ideal do qual nos aproximamos sempre mais, mas que provavelmente nunca chegaremos a atingir.

Assim, longe de haver entre a ciência, de um lado, a moral e a religião, do outro, a espécie de antinomia que tão freqüentemente se admitiu, esses diferentes modos da atividade humana derivam, em realidade, de uma mesma e única fonte. Foi o que Kant compreendeu claramente. Por isso, ele fez da razão especulativa e da razão prática dois aspectos diferentes da mesma faculdade. O que, segundo ele, faz a unidade delas é que ambas estão orientadas para o universal. Pensar racionalmente é pensar de acordo com leis que se impõem à universalidade dos seres racionais; agir moralmente é conduzir-se de acordo com máximas que possam, sem contradição, ser estendidas à universalidade das vontades. Em outros termos, a ciência e a moral implicam que o indivíduo é capaz de elevar-se acima de seu ponto de vista próprio e de viver uma vida impessoal. E, com efeito, não há dúvida de que este seja um traço comum a todas as formas superiores do pensamento e da ação. Só que o kantismo não explica de onde vem a espécie de contradição que o homem se vê assim realizar. Por que é ele constrangido a se violentar para superar sua natureza de indivíduo e, inversamente, por que a lei impessoal é obrigada a descer e a se encarnar em indivíduos? Acaso dirão que há dois mundos antagônicos dos quais participamos igualmente, o mundo da matéria e dos sentidos, de um lado, o mundo da razão pura e impessoal, do outro? Mas isso é repetir a pergunta em termos quase iguais, pois se trata precisamente de saber por que temos de levar ao mesmo tempo essas duas existências. Por que esses dois mundos, que parecem se contradizer, não permanecem fora um do outro? E o que

é que os obriga a se penetrar mutuamente, a despeito de seu antagonismo? A única explicação que foi dada a essa necessidade singular é a hipótese da queda, com todas as dificuldades que ela implica e que é inútil recordar aqui. Ao contrário, todo mistério desaparece a partir do momento em que se reconheceu que a razão impessoal é somente um outro nome dado ao pensamento coletivo. Pois este só é possível através do agrupamento dos indivíduos; portanto, ele supõe os indivíduos, e os indivíduos, por sua vez, o supõem, já que não podem se manter a não ser em grupo. O reino dos fins e das verdades impessoais só pode se realizar com a contribuição das vontades e das sensibilidades particulares, e as razões pelas quais estas participam daquele são as próprias razões mesmas para as quais contribuem. Em uma palavra, há impessoal em nós porque há social em nós, e, como a vida social compreende ao mesmo tempo representações e práticas, essa impessoalidade estende-se naturalmente tanto às idéias quanto aos atos.

Talvez se espantem vendo-nos atribuir à sociedade as formas mais elevadas da mentalidade humana: a causa parece muito modesta, considerado o valor que damos ao efeito. Entre o mundo dos sentidos e dos apetites, de um lado, e o da razão e da moral, de outro, a distância é tão considerável, que o segundo parece só ter podido se sobrepor ao primeiro por um ato criador. Mas atribuir à sociedade esse papel preponderante na gênese de nossa natureza não é negar essa criação, pois a sociedade dispõe precisamente de uma potência criadora que nenhum ser observável pode igualar. Toda criação, com efeito, a menos que seja uma operação mística que escape à ciência e à inteligência, é o produto de uma síntese. Ora, se as sínteses de representações particulares que se produzem no interior de cada consciência individual já são, por si mesmas, produtoras de novidades, quão mais eficazes serão essas vastas sínteses de consciências completas que as sociedades produzem! Uma sociedade é o mais poderoso

feixe de forças físicas e morais cujo espetáculo a natureza nos oferece. Em parte nenhuma se encontra uma tal riqueza de materiais diversos, levados a semelhante grau de concentração. Não é surpreendente, pois, que dela emane uma vida mais elevada que, reagindo sobre os elementos de que resulta, os eleva a uma forma superior de existência e os transforma.

Assim, a sociologia parece chamada a abrir um novo caminho à ciência do homem. Até agora, colocávamo-nos diante da seguinte alternativa: ou explicar as faculdades superiores e específicas do homem, reduzindo-as às formas inferiores do ser – a razão aos sentidos, o espírito à matéria –, o que significava negar sua especificidade; ou relacioná-las a alguma realidade supra-experimental postulada, mas cuja existência nenhuma observação é capaz de estabelecer. O que deixava o espírito nesse impasse é que o indivíduo era considerado *finis naturae*: além dele não haveria nada mais, pelo menos nada que a ciência pudesse atingir. Mas a partir do momento em que se reconhece que acima do indivíduo existe a sociedade e que esta não é um ser nominal e de razão, mas um sistema de forças atuantes, uma nova maneira de explicar o homem se torna possível. Para conservar-lhe seus atributos distintivos, não é mais necessário colocá-los fora da experiência. Pelo menos, antes de chegar a esse extremo, convém saber se aquilo que, no indivíduo, ultrapassa o indivíduo não viria dessa realidade supra-individual, mas dada na experiência, que é a sociedade. Claro que não se poderia dizer desde já até onde essas explicações podem se estender e se elas são capazes de resolver todos os problemas. Mas é igualmente impossível estabelecer de antemão um limite que elas não poderiam ultrapassar. O importante é experimentar a hipótese, submetê-la tão metodicamente quanto possível ao controle dos fatos. Foi o que procuramos realizar.

NOTAS

Introdução

1. No mesmo sentido, diremos dessas sociedades que elas são primitivas e chamaremos de primitivo o homem dessas sociedades. A expressão, sem dúvida, carece de precisão, mas é dificilmente evitável e, além disso, quando se teve o cuidado de determinar sua significação, não apresenta inconvenientes.

2. Isso certamente não quer dizer que o luxo esteja de todo ausente dos cultos primitivos. Veremos, ao contrário, que em toda religião se encontram crenças e práticas que não visam fins estritamente utilitários (livro III, cap. IV, § 2). Mas esse luxo é indispensável à vida religiosa: decorre da sua essência mesma. Aliás, ele é muito mais rudimentar nas religiões inferiores que nas outras, e é isso que nos permitirá determinar melhor sua razão de ser.

3. Percebe-se que damos à palavra origens, assim como à palavra primitivo, um sentido muito relativo. Entendemos por ela não um começo absoluto, mas o estado social mais simples atualmente conhecido, aquele além do qual não nos é possível presentemente retroceder. Quando falarmos das origens, dos começos da história ou do pensamento, é nesse sentido que tais expressões deverão ser entendidas.

4. Dizemos do tempo e do espaço que são categorias, porque não há nenhuma diferença entre o papel que desempe-